9. JAHRGANG

HEFT 2

APRIL 1960

EVANGELISCHER
MISSIONSVERLAG
STUTTGART

POSTVERLAGSORT
STUTTGART

Ökumenische Rundschau

ÖKUMENISCHE RUNDSCHAU

Eine Vierteljahreszeitschrift

In Verbindung mit dem Deutschen Ökumenischen Studienausschuß herausgegeben von Missionsdirektor Gerhard Bennecke; Hauptpastor Dr. Hans Heinrich Harms; Prof. Dr. Werner Küppers; Landesbischof D. Dr. Hanns Lilje, D. D.; Kirchenpräsident D. Martin Niemöller, D. D.; Prof. D. Dr. Edmund Schlink, D. D.; Bischof Dr. Friedrich Wunderlich, D. D.

Schriftleitung:

Dr. Hanfried Krüger, Frankfurt a. M., Untermainkai 81. Fernruf 33 04 76.
Nachdruck nur mit ausdrücklicher Genehmigung der Schriftleitung.
Verlag:

Evang. Missionsverlag GmbH., Stuttgart S, Heusteigstr. 34, Fernruf 24 51 92.
Postscheckkonto Stuttgart 238 02.

Bezugsbedingungen:

Die Ökumenische Rundschau erscheint viermal jährlich im Umfang von je 48 Seiten. Jahresbezugspreis 7.80 DM, für Studenten: 5.— DM, zuzüglich 40 Pfg Porto; Ausland: 8.50 DM zuzüglich 50 Pfg Porto. Die Rundschau ist durch alle Buchhandlungen oder direkt vom Verlag zu beziehen. Bücher für Besprechungen werden direkt angefordert. Die Rücksendung unverlangt zugesandter Bücher, die nicht unmittelbar die Ökumene betreffen, ist nur möglich bei Erstattung des Portos.

Druck: Buchdruckerei Gottlieb Holoch GmbH. Stuttgart W, Vogelsangstraße 5.

INHALT

WALTER FREYTAG †: Sammlung und Sendung. Von der Kirche unter den Völkern 57

THOMAS SARTORY: Das Konzil - eine innerkatholische Angelegenheit? 62

JEAN-LOUIS LEUBA: Was erwarten evangelische Christen vom Ökumenischen Konzil? 77

Dokumente und Berichte

HANFRIED KRÜGER: Von der „Gipfelökumene" in die Gemeinden 90

Chronik / Von Personen / Zeitschriftenschau / Neue Bücher / Mitteilungen der Schriftleitung 93

SAMMLUNG UND SENDUNG

Von der Kirche unter den Völkern *)

Von Walter Freytag †

Als die Papua auf Neuguinea ihre ersten selbstgebauten Kirchen mit eigener Schnitzkunst auszuschmücken begannen, konnte man absonderliche Dinge sehen. Da gab es Apostelfiguren, die sichtlich aus den Menschendarstellungen der überlieferten Ahnenpfähle entwickelt waren und wie sie das Geheimnis des Ursprungs ahnen ließen, aus dem das Leben lebt. Daneben Engelsgestalten in wuchtigen Formen mit grellen Farben ohne alle Lieblichkeit oder gar Süßlichkeit, sichtlich Gottes Boten, umwittert von Klarheit, Strenge und Erbarmen, wie es etwa in unserem deutschen Wort „Heimsuchung" zum Ausdruck kommt. Fast ebenso häufig wie auf das Kreuz traf man auf Darstellungen des Heiligen Geistes. Besonders oft sah man ein Kreuz, auf dessen Kopf eine Taube saß, eine Taube in ruhender Stellung. Dafür gibt es keine westlichen Vorbilder. Keiner der Missionare konnte Auskunft geben, wie die Papua auf diese Zusammenstellung gekommen sein mochten. So fragte ich selbst einen alten Mann, der übrigens Blutrache und Menschenfresserei noch aus eigener Erfahrung kannte, was das bedeutet: Kreuz und Taube. Er war nicht wenig erstaunt über meine Phantasielosigkeit. „Hast Du keine Augen?" Aber dann fuhr er fort: „Wir haben Gott gesehen und seine Kraft. Das ist unsere Freude." Gott gesehen — damit deutete er auf das Kreuz, an dem der, den wir vergessen hatten, bis in den Tod geliebt hat. Und seine Kraft — das war die Taube, der Geist, die Gewißheit seiner Gegenwart, mit der er sich auch zu uns wendet, uns annimmt, ruft und unter uns seine Arbeit tut. „Das ist unsere Freude." Noch merkwürdiger als diese Erklärung war aber das, was nachher kam. Als wir uns weiter unterhielten über den Zustand seiner Gemeinde, konnte derselbe Mann bewegte Klage führen über sittliche Vergehen, die immer noch vorkämen, Trägheit, ungetreue Führer, und daß es nicht gelingen wollte, Gemeinde zu schaffen, wie sie sein soll. Und doch brach das gar nichts ab von dem, was er vorher gesagt hatte: „Wir haben Gott gesehen und seine Kraft." Heiliger Geist war diesem einfachen Südseemann also eine Gotteswirklichkeit, die trotz aller menschlichen Wirklichkeit um uns und in uns, auch trotz der menschlichen Wirklichkeit der Kirche, da ist und ihr Werk hat. Gottes gegen-

*) Rundfunksendung im Norddeutschen Rundfunk, Pfingsten 1959.

wärtiges Wirken liegt nicht vor aller Augen. Das tut sich nur dem auf, der danach fragt. Wenn wir mit dieser Frage auf die Lage der Kirche unter den Völkern blicken, treten drei Linien hervor.

Die erste liegt in der einfachen Tatsache beschlossen, daß es überall Kirche gibt. Es gibt kaum ein Land der Erde, in dem am heutigen Tage nicht eine einheimische Gemeinde Pfingsten gefeiert oder doch Gottesdienst gehalten hat. Ist das eigentlich so selbstverständlich, wie wir meinen? Viele von uns halten es für eine Folge der Ausbreitung westlicher Zivilisation, und es kann auch gar nicht bestritten werden, daß sich die Ausbreitung der Kirche in Asien und Afrika vielfach mitten in einem akuten Europäisierungsvorgang vollzogen hat. Aber das ist nicht die ganze Wahrheit. Es hat in vielen Teilen Asiens und Afrikas schon Kirchen gegeben, bevor der westliche Einfluß so intensiv war, daß man aus ihm das Werden einheimischer Kirchen erklären könnte. Aber auch da, wo Kirchen sich mitten unter diesem Einfluß bildeten, haben wir, besonders bei den ersten Christen, reichlich Zeugnisse, daß sie nicht einfach danach gegriffen haben, was sie für besser und vorteilhafter hielten, sondern sich um ihres Gewissens willen so entscheiden mußten, obgleich es sie viel kostete und nicht selten Gefahr für Leib und Leben bedeutete. Aber noch nachdenklicher sollte es stimmen, daß die Ausbreitung der Kirche auch in den Ländern weitergeht, die von der westlichen Herrschaft befreit sind und die mitten in einem neuen Strom nationalen Selbstbewußtseins und revolutionären Gestaltungswillens stehen, von dessen Allgegenwart und Kraft wir uns kaum eine Vorstellung machen können. Dieses Selbstbewußtsein kann sich sehr naiv äußern wie bei jener afrikanischen Mammy in Ghana, die ihre umfangreiche Gestalt in ein Kleid gehüllt hatte, das über und über bedruckt war mit dem einen Wort „Independence", Unabhängigkeit. Aber solche Naivität ist ja nur humorvolles Beiwerk einer Sache, die wir nicht ernst genug nehmen können. Dieses Selbstbewußtsein ist das Lebenselement des heutigen Asiens und Afrikas, das sich ausdrückt im Ringen um politische Gestaltung, im neuen Ernstnehmen der alten Religionen und in der leidenschaftlichen Frage nach einer neuen Selbstverwirklichung in Freiheit. Ist es nicht verwunderlich, wenn in solcher Umwelt Menschen sich zur Kirche gerufen wissen, besonders aus der Jugend? Ich bin vielen solchen Menschen in Asien und Afrika begegnet. Mancher von ihnen hat mir seine Geschichte erzählt. Da war keiner, dessen Christwerden man als Nachahmung westlicher Vorbilder verstehen konnte. Im Gegenteil, die meisten haben sehr kritische Fragen an unser westliches Christentum auf dem Herzen und versichern leidenschaftlich, daß sie sich ihrem Volk tiefer verpflichtet fühlen, als sie es vorher wußten. Wenn man an China denkt, an die 150 Erwachsenentaufen, die uns aus einer einzigen chinesischen Stadt vor einigen Wochen berichtet worden sind, und sich an die Gespräche erinnert, die man dort mit jungen Christen gehabt hat — was sollte die wohl anderes bewegt haben, Christ

zu werden, als der geheimnisvolle Vorgang, in dem Gott selbst Menschen mit Beschlag belegt?

Wir wollen die Tatsache, daß es überall Kirche gibt und daß sie wächst, durchaus nicht überschätzen. Im Vergleich zu den gewaltigen Menschenmassen Asiens und Afrikas sind es ja doch nur winzige Minoritäten, und das Wachstum der Kirchen hält den Vergleich mit dem Wachstum nicht-christlicher Völkermassen nicht aus, auch wenn es eine ganze Reihe gibt, die in ihrem eigenen Land schneller wachsen als die Bevölkerungsziffer. Wir sollen auch das Leben dieser Kirchen nicht überschätzen. Auch in Asien und Afrika gibt es Gewohnheits-Christentum und wird heute manche Gemeinde wie bei uns selber aus dem Gottesdienst heimgegangen sein, ohne daß etwas geschehen ist. Und doch kann man eines nicht übersehen, und das ist eine merkwürdige Gleichzeitigkeit. Dieses Werden der Kirche in Asien und Afrika hat sich am schnellsten vollzogen genau in derselben Periode, in der der westliche Einfluß und damit auch die Mission vom Westen her ihren Glanz verlor und immer schwieriger wurde. Ist es nicht, als ob Gott für sein Werk in demselben Augenblick, wo er Arbeiter abberuft und die Formen, in denen sie gearbeitet haben, sich zu überleben beginnen, neue Kräfte bereitstellt und zurüstet? Sieht man da nicht einen, der sein Werk treibt mit Menschen und doch unabhängig von ihnen, über allen Wandel geschichtlicher Gestaltung hinweg?

Die zweite Linie solchen zeichenhaften Geschehens könnte man mit dem Stichwort „Sammlung" bezeichnen. Da geht es um scheinbar ganz nüchterne Dinge, sozusagen um organisatorische Unvermeidlichkeiten. Sie wachsen aus der Aufgabe, die man sieht, und zwar sowohl vom Westen wie von Asien und Afrika her. Die jungen Kirchen brauchen Pastoren. Lange Zeit war es nötig und sachgemäß, daß man Männer, die sich als Lehrer in ihrer dörflichen Abgeschiedenheit bewährt hatten, in einem kurzen Lehrgang etwas weiter ausbildete und ordinierte. Heute braucht man Pastoren, die nicht nur in abgeschiedenen Landgemeinden, sondern allen Schichten der neuen Gesellschaft, die sich auch in diesen neuen Erdteilen vom Industriearbeiter bis zum westlich gebildeten Arzt, Politiker, Wissenschaftler entfaltet, die Botschaft vollmächtig sagen können. Solche Ausbildung kann nur dadurch ermöglicht werden, daß verschiedene Missionen und Kirchen zusammenarbeiten. Die Millionen, die neu lesen gelernt haben, brauchen christliche Literatur. Auch das geht über das Maß der einzelnen Mission oder Kirche. Es geht ja nicht nur darum, Bücher zu übersetzen und zu drucken, sondern man muß die seltenen Begabungen unter den einheimischen Christen suchen und ausbilden, die so schreiben können, wie es der Lage entspricht. Oder da liegen plötzlich die großen Flüchtlingsprobleme vor uns, in Hongkong und im Nahen Osten. Oder wir stehen vor einer so verzweifelten Situation, wie sie in Kenya nach den Zerstörungen des Mau-Mau-Aufstands vorlag. Das alles zwingt zur Zusammenarbeit

wärtiges Wirken liegt nicht vor aller Augen. Das tut sich nur dem auf, der danach fragt. Wenn wir mit dieser Frage auf die Lage der Kirche unter den Völkern blicken, treten drei Linien hervor.

Die erste liegt in der einfachen Tatsache beschlossen, daß es überall Kirche gibt. Es gibt kaum ein Land der Erde, in dem am heutigen Tage nicht eine einheimische Gemeinde Pfingsten gefeiert oder doch Gottesdienst gehalten hat. Ist das eigentlich so selbstverständlich, wie wir meinen? Viele von uns halten es für eine Folge der Ausbreitung westlicher Zivilisation, und es kann auch gar nicht bestritten werden, daß sich die Ausbreitung der Kirche in Asien und Afrika vielfach mitten in einem akuten Europäisierungsvorgang vollzogen hat. Aber das ist nicht die ganze Wahrheit. Es hat in vielen Teilen Asiens und Afrikas schon Kirchen gegeben, bevor der westliche Einfluß so intensiv war, daß man aus ihm das Werden einheimischer Kirchen erklären könnte. Aber auch da, wo Kirchen sich mitten unter diesem Einfluß bildeten, haben wir, besonders bei den ersten Christen, reichlich Zeugnisse, daß sie nicht einfach danach gegriffen haben, was sie für besser und vorteilhafter hielten, sondern sich um ihres Gewissens willen so entscheiden mußten, obgleich es sie viel kostete und nicht selten Gefahr für Leib und Leben bedeutete. Aber noch nachdenklicher sollte es stimmen, daß die Ausbreitung der Kirche auch in den Ländern weitergeht, die von der westlichen Herrschaft befreit sind und die mitten in einem neuen Strom nationalen Selbstbewußtseins und revolutionären Gestaltungswillens stehen, von dessen Allgegenwart und Kraft wir uns kaum eine Vorstellung machen können. Dieses Selbstbewußtsein kann sich sehr naiv äußern wie bei jener afrikanischen Mammy in Ghana, die ihre umfangreiche Gestalt in ein Kleid gehüllt hatte, das über und über bedruckt war mit dem einen Wort „Independence", Unabhängigkeit. Aber solche Naivität ist ja nur humorvolles Beiwerk einer Sache, die wir nicht ernst genug nehmen können. Dieses Selbstbewußtsein ist das Lebenselement des heutigen Asiens und Afrikas, das sich ausdrückt im Ringen um politische Gestaltung, im neuen Ernstnehmen der alten Religionen und in der leidenschaftlichen Frage nach einer neuen Selbstverwirklichung in Freiheit. Ist es nicht verwunderlich, wenn in solcher Umwelt Menschen sich zur Kirche gerufen wissen, besonders aus der Jugend? Ich bin vielen solchen Menschen in Asien und Afrika begegnet. Mancher von ihnen hat mir seine Geschichte erzählt. Da war keiner, dessen Christwerden man als Nachahmung westlicher Vorbilder verstehen konnte. Im Gegenteil, die meisten haben sehr kritische Fragen an unser westliches Christentum auf dem Herzen und versichern leidenschaftlich, daß sie sich ihrem Volk tiefer verpflichtet fühlen, als sie es vorher wußten. Wenn man an China denkt, an die 150 Erwachsenentaufen, die uns aus einer einzigen chinesischen Stadt vor einigen Wochen berichtet worden sind, und sich an die Gespräche erinnert, die man dort mit jungen Christen gehabt hat — was sollte die wohl anderes bewegt haben, Christ

zu werden, als der geheimnisvolle Vorgang, in dem Gott selbst Menschen mit Beschlag belegt?

Wir wollen die Tatsache, daß es überall Kirche gibt und daß sie wächst, durchaus nicht überschätzen. Im Vergleich zu den gewaltigen Menschenmassen Asiens und Afrikas sind es ja doch nur winzige Minoritäten, und das Wachstum der Kirchen hält den Vergleich mit dem Wachstum nicht-christlicher Völkermassen nicht aus, auch wenn es eine ganze Reihe gibt, die in ihrem eigenen Land schneller wachsen als die Bevölkerungsziffer. Wir sollen auch das Leben dieser Kirchen nicht überschätzen. Auch in Asien und Afrika gibt es Gewohnheits-Christentum und wird heute manche Gemeinde wie bei uns selber aus dem Gottesdienst heimgegangen sein, ohne daß etwas geschehen ist. Und doch kann man eines nicht übersehen, und das ist eine merkwürdige Gleichzeitigkeit. Dieses Werden der Kirche in Asien und Afrika hat sich am schnellsten vollzogen genau in derselben Periode, in der der westliche Einfluß und damit auch die Mission vom Westen her ihren Glanz verlor und immer schwieriger wurde. Ist es nicht, als ob Gott für sein Werk in demselben Augenblick, wo er Arbeiter abberuft und die Formen, in denen sie gearbeitet haben, sich zu überleben beginnen, neue Kräfte bereitstellt und zurüstet? Sieht man da nicht einen, der sein Werk treibt mit Menschen und doch unabhängig von ihnen, über allen Wandel geschichtlicher Gestaltung hinweg?

Die zweite Linie solchen zeichenhaften Geschehens könnte man mit dem Stichwort „Sammlung" bezeichnen. Da geht es um scheinbar ganz nüchterne Dinge, sozusagen um organisatorische Unvermeidlichkeiten. Sie wachsen aus der Aufgabe, die man sieht, und zwar sowohl vom Westen wie von Asien und Afrika her. Die jungen Kirchen brauchen Pastoren. Lange Zeit war es nötig und sachgemäß, daß man Männer, die sich als Lehrer in ihrer dörflichen Abgeschiedenheit bewährt hatten, in einem kurzen Lehrgang etwas weiter ausbildete und ordinierte. Heute braucht man Pastoren, die nicht nur in abgeschiedenen Landgemeinden, sondern allen Schichten der neuen Gesellschaft, die sich auch in diesen neuen Erdteilen vom Industriearbeiter bis zum westlich gebildeten Arzt, Politiker, Wissenschaftler entfaltet, die Botschaft vollmächtig sagen können. Solche Ausbildung kann nur dadurch ermöglicht werden, daß verschiedene Missionen und Kirchen zusammenarbeiten. Die Millionen, die neu lesen gelernt haben, brauchen christliche Literatur. Auch das geht über das Maß der einzelnen Mission oder Kirche. Es geht ja nicht nur darum, Bücher zu übersetzen und zu drucken, sondern man muß die seltenen Begabungen unter den einheimischen Christen suchen und ausbilden, die so schreiben können, wie es der Lage entspricht. Oder da liegen plötzlich die großen Flüchtlingsprobleme vor uns, in Hongkong und im Nahen Osten. Oder wir stehen vor einer so verzweifelten Situation, wie sie in Kenya nach den Zerstörungen des Mau-Mau-Aufstands vorlag. Das alles zwingt zur Zusammenarbeit

über die Grenzen der einzelnen Missionsorganisation und Kirche hinaus. Das, was so am Ort geschieht, zieht den Einsatz der im Westen entstandenen Weltbünde, wie des Ökumenischen Rates der Kirchen, des Lutherischen Weltbundes und der anderen konfessionellen Gruppen, der Weltbünde der christlichen Studenten, jungen Männer und jungen Frauen, an, die alle nur so arbeiten können, daß sie auch ihrerseits die christlichen Kräfte sammeln.

Dieser Bewegung vom Westen her begegnet dieselbe Tendenz aus den jungen Kirchen. Sie müssen sich in ihrem Land zusammenschließen, schon allein um der gemeinsamen Vertretung vor ihrer Regierung willen, aber auch weil sie viele Aufgaben, wie das Werk unter Studenten, Literaturverbreitung, soziale Unternehmungen u. a. nur gemeinsam tun können. Über ihr Land hinaus suchen die jungen Kirchen den Anschluß an den Ökumenischen Rat. Wir wissen ja selbst, was es für eine Minderheitenkirche bedeutet, in der ökumenischen Gemeinschaft zu stehen. Und noch mehr: Gerade in diesen Tagen sind die Vertreter vieler asiatischer Kirchen in Kuala Lumpur in Malaya zusammen, um sich in einer Ostasiatischen Christlichen Konferenz zusammenzuschließen. Und ähnliche Zusammenschlüsse bereiten sich auch in anderen Erdteilen vor.

Wir wollen auch das, was hier vorgeht, nicht überschätzen. Was sich da zusammenschließt, ist noch lange nicht das Ganze. Die römisch-katholische Kirche kann sich aus Gründen ihrer Lehre nicht beteiligen. Und auf der anderen Seite stehen Gruppen und Grüppchen solcher Christen abseits, die meinen, ihr Erbe zu verraten, wenn sie mit anderen zusammengehen. Wir wollen auch nicht übersehen, daß, obgleich der Wille zum Zusammenschluß in den jungen Kirchen viel stärker ist als bei uns, natürlich auch da Tendenzen der Selbstbehauptung gegenüber einer Gemeinsamkeit nicht fehlen.

Und doch, die Aufgaben, die zusammenzwingen, sind da, und es wächst ein Zusammenhalt, der die ganze Spannweite von der festgefügten Form orthodoxer Kirchen bis in die losen Gruppierungen solcher christlichen Gemeinschaften umfaßt, die sich so sehr als Einzelgemeinden fühlen, daß sie sich am liebsten nicht Kirche nennen möchten. Auch in diesem Geschehen liegt eine merkwürdige Gleichzeitigkeit vor. In demselben Augenblick, wo sich Weltreligionen zusammenschließen zur Weltgemeinschaft der Buddhisten, zur islamischen Einheit und zu den großen Blöcken der neuen politischen Religionen, werden große Teile der Christenheit durch unsichtbare Hand gezwungen, aufeinanderzuzuwachsen zu einer Gemeinschaft über die Grenzen der Konfessionen und Rassen hinweg, wie sie vorher noch nicht bestand.

Und nun die dritte Linie. Alle Zusammenschlüsse, von denen wir sprachen, sind nicht einfach Ausdruck einer überschäumenden Organisationsfreudigkeit, sondern kommen letzten Endes aus e i n e r Quelle. Die jungen Kirchen Asiens

und Afrikas sagen das so: „Wir müssen uns zusammenschließen, damit das Evangelium in unserem Teil der Welt laut wird und laut bleibt." Sie wissen sich gesandt. Das kann sich ganz naiv ausdrücken wie bei dem Südseemann, der mir sagte: „Wie kann ich mit Gott leben, ohne für ihn etwas zu tun?" Es lebt in tausend Formen — in Evangeliumsspielen, die nigerische Christengruppen auf den Märkten aufführen, und in der schlichten Hausandacht, zu der in einem Land, in dem die öffentliche Verkündigung unmöglich ist, Christen ihre nichtchristlichen Nachbarn einladen. Je länger je mehr wird man sich in den jungen Kirchen bewußt, daß sie selbst die Aufgabe haben, die ihnen keiner abnehmen kann, nämlich das Evangelium in Sprache und Lebensformen i h r e s Volkes zu übersetzen und es mit einem Einsatz zu tun, der gar nicht etwa nur auf die Mehrung der Kirchenglieder schaut, sondern das Evangelium dadurch verkündigt, daß es dient. „Wir müssen zusammenkommen", sagen afrikanische Christen, „denn wir müssen für die reden, die keinen Mund haben." Dieses Sendungsbewußtsein ist so stark, daß es stellenweise die jungen Kirchen auch über die Grenzen ihres Landes hinausdrängt, so daß zum Beispiel Missionare indischer Kirchen in verschiedenen Teilen Afrikas arbeiten.

Aber so sehr sie sich ihrer Aufgaben bewußt sind, so laut rufen sie uns. Sie brauchen uns nicht nur, weil sie arm an Menschen und Mitteln sind, sondern sie brauchen uns in noch einem ganz anderen Sinne. Ich habe lange nicht verstanden, daß mir von den jungen Kirchen her häufig Fragen begegneten, die zunächst aussahen, als wären sie aus reiner Neugier gestellt. So fragte mich eine indonesische Pastorengruppe nach den politischen Gegensätzen bei uns und wie die Kirche da ihr Wort sage. Chinesische Christen fragten, wie wir hier in Deutschland das Herrsein Jesu Christi über die Welt bezeugten. Andere: „Wie löst Ihr die Frage, Gemeinschaft zu haben mit den Gliedern Eures Volkes, die nicht Christen sind? Gibt es da nur Koexistenz? Oder Zeugnis?" Erst allmählich ist mir klar geworden, was dahinter stand, daß nämlich alle diese Fragen einen sehr direkten Bezug auf ihre eigene Situation haben. Manchmal sprachen sie es so aus: „Wir brauchen Euer Beispiel." Gelegentlich kam es auch in der negativen Form: „Wir wissen ja genau, was bei Euch vorgeht. Es studieren genug von unseren Landsleuten bei Euch. Und Ihr legt uns Lasten auf, je weniger Ihr als Kirche wirklich Kirche seid."

Auch hier liegt eine merkwürdige Gleichzeitigkeit vor. In demselben Augenblick, wo die jungen Kirchen sich i h r e r Sendung bewußt werden und der Lage nach in der Verkündigung des Evangeliums in ihren Gebieten in die Front einrücken, in demselben Augenblick werden die westlichen Kirchen nun nicht entlassen, sondern nach i h r e r Sendung gefragt — nicht nur nach der Sendung, wie sie sie kannten, sondern nach diesem andern Gesandtsein, dem keiner sich entziehen kann, weil Gott nicht e s will, sondern u n s will und braucht. Wir sollen uns bewußt werden, daß es keine Kirche gibt, die nicht entweder ihrer Sendung

lebt oder dem Ziel Gottes mit der ganzen Welt im Wege steht. Freilich ist es durchaus möglich, daß wir die Frage überhören, die uns die jungen Kirchen stellen oder die uns vielleicht durch sie ein anderer stellt. Aber eines ist gewiß: Der uns so fragen läßt, ist am Werk und hat etwas vor. Daß er zum Ziel kommt, ist keine Frage, nur ob wir ihn mit uns zum Ziele kommen lassen, das ist die Frage.

Von Bischof Azariah, einer der großen Gestalten der indischen Christenheit, hörte ich folgendes: Ein Hindu kam zu ihm mit der Bitte um die Taufe. Auf die Frage, was ihn dazu bewege, sagte er, er habe das Neue Testament gelesen. Ja, was es denn nun im Neuen Testament gewesen sei. Die Evangelien? Nein. Sie hätten ihm Eindruck gemacht, aber doch nicht sonderlich. Es wäre die Apostelgeschichte gewesen. Er nannte sie bei dem Titel, den sie in der Urschrift hat und der wörtlich in seine Sprache übersetzt war: „Die Handlungen der Apostel". Wie die Kirche gerufen, gesammelt und gesandt wäre, das habe ihm Eindruck gemacht. Denn ihm sei aufgegangen, daß das Buch eine falsche Überschrift hätte. Es wären ja gar nicht die Handlungen der Apostel, sondern in dem allem hat ja der gehandelt, an den sie glaubten, der Lebendige, Gegenwärtige. Ja, und nun bäte er um die Taufe. „Denn zu dieser Schar, da muß ich dazugehören."

DAS KONZIL - EINE INNERKATHOLISCHE ANGELEGENHEIT?

VON THOMAS SARTORY OSB

Über das angekündigte Ökumenische Konzil ist viel geschrieben worden, Belehrendes und Erhellendes, aber auch Unrichtiges und Verwirrendes. Abgesehen von der Sensationslust der Presse mögen manchmal auch die spontanen Äußerungen des Heiligen Vaters Verwirrung verursacht haben. So sehr wir gerade diese Spontaneität an ihm lieben, weil in ihr immer das Herz des guten Hirten durchklingt, hat sie doch andererseits auch schon zu Mißverständnissen und Fehldeutungen Anlaß gegeben. Dazu kommt, daß Ziel und Gang nicht n u r von den Absichten und Wünschen des Papstes abhängig sein werden. „Rom" ist nicht der Papst allein; wenn der Papst auch oberster Hirte der katholischen Kirche ist, so ist er doch nicht mit der katholischen Kirche einfachhin identisch. Neben dem Papst steht die Kurie, neben ihm stehen die Kardinäle, die Bischöfe, die Priester, das gläubige Volk. Das bedeutet, daß es viele und verschiedenartige Hoffnungen und Wünsche gibt im Hinblick auf das angekündigte Konzil und auch nicht wenige, wenn auch unterschiedliche Möglichkeiten, ihnen Einfluß zu verschaffen.

Manche Verwirrung brachte die Ankündigung eines „Ökumenischen" Konzils, da man in der nichtkatholischen Christenheit unter „ökumenisch" und unter „Council" etwas anderes versteht, als der jahrhundertealte katholische Sprachgebrauch meint. Der Ökumenische Rat der Kirchen nennt sich „World Council of Churches". Es wäre falsch, das englische Wort Council mit „Konzil" zu übersetzen, es bedeutet: „Rat der Kirchen", und der Ökumenische Rat versteht sich ja auch selbst nicht als die Kirche oder als Überkirche über den einzelnen in ihm vertretenen Konfessionen. Er ist die Vereinigung verschiedener selbständiger Kirchen und Konfessionen, die autonom bleiben, sich aber im Suchen nach der Einheit zusammenfinden, indem sie sich gegenseitig Hilfe leisten und im gemeinsamen Einvernehmen bestimmte Ziele verfolgen. Der Ökumenische Rat hat keinerlei verbindliche Autorität in Lehrfragen, keinerlei kirchenregimentliche Rechte in Fragen der Verfassung und Disziplin. Bei den Vollversammlungen des Ökumenischen Rates werden den einzelnen Mitgliedskirchen erarbeitete Resolutionen vorgelegt, und es bleibt ihnen überlassen, diese anzunehmen oder abzulehnen. Es ist darum unrichtig und mißverständlich gewesen, wenn man von evangelischer Seite das Konzil als Leitbild für ökumenische Konferenzen betrachtet hat [1]). Verwirrend war, wenn zum Beispiel Werner Elert im Hinblick auf Lausanne schrieb: „Wir danken Gott, daß es möglich gewesen ist, ein Konzil der christlichen Kirchen zusammenzubringen, auf dem die Fragen des Glaubens, der Lehre, des Dogmas ernst genommen werden sollen" [2]). Nach dem kirchlichen Gesetzbuch (Codex Juris Canonici) ist das Ökumenische Konzil die feierliche Versammlung aller katholischen Bischöfe des Erdkreises (und bestimmter anderer hoher geistlicher Würdenträger), die in Einheit und Verbindung mit dem Bischof von Rom gemeinsam über Fragen beraten und Beschlüsse fassen, die die ganze Kirche angehen. Entscheidend ist hier, daß die Bischöfe nicht nur beraten, sondern auch b e s c h l i e ß e n. Darin liegt der entscheidende Unterschied zum Ökumenischen Rat der Kirchen.

Es besteht also ein wesentlicher Unterschied zwischen dem Selbstverständnis des Ökumenischen Rates und diesem katholischen Verständnis vom Konzil, der seinerseits im unterschiedlichen Verständnis vom Wesen der Kirche gründet. Nach katholischer Lehre ist ein Konzil Sache der Bischöfe (concilia esse episcoporum, betonte das christliche Altertum) und die Bischöfe sind auf einem Konzil Zeugen des Glaubens ihrer Bistümer (testes fidei), authentische Lehrer des Glaubens (doctores fidei) — sie repräsentieren also auf einem Konzil in ihrer Verbindung mit dem Papst den gesamten kirchlichen Lehrkörper — und Richter in Glaubenssachen (judices fidei), die allgemein gültige Entscheidungen fällen. Mit

---

[1]) Vgl. F. Hübner, Das Konzil als Leitbild für ökumenische Konferenzen, in: Gedenkschrift für Werner Elert, Berlin 1955, S. 387 ff.

[2]) EKZ 1927, Sp. 727.

dem Begriff „Ökumenisches Konzil" verbindet sich also nach katholischer Lehre notwendig der Begriff „Autorität". Hier wäre der erste Punkt, wo ein Gespräch mit der nichtkatholischen Christenheit ansetzen müßte, in welchem Sinne es Autorität der Kirche gibt. Ein Beispiel für die katholische Auffassung eines Ökumenischen Konzils ist das in der Apostelgeschichte und im Galaterbrief beschriebene erste Konzil der Apostel zu Jerusalem. Wir halten uns im folgenden an den Text in Apg. 15, ohne auf die textkritischen Fragen einzugehen, die für unsere Sache keine Rolle spielen.

Das Apostelkonzil zu Jerusalem

In der jungen Kirche war es zu Lehrstreitigkeiten gekommen: „Gewisse Leute aus Judäa trugen die Lehre vor: ‚Wenn ihr euch nicht nach mosaischem Brauch beschneiden laßt, kann euch das Heil nicht werden'" (Apg. 15, 1). Eine wichtige, das Heil und die Lehre vom Heil betreffende Frage stand also zur Debatte. Paulus und Barnabas sind über diese „Lehre" der judenchristlichen Extremisten empört (15, 2). Die Gemeinde beschließt, daß Paulus und Barnabas „wegen dieser Streitsache zu den Aposteln und Ältesten nach Jerusalem reisen" (15, 2). In Jerusalem empfangen sie die Gemeinde, die Apostel und die Ältesten. Die große Diskussion beginnt, denn „Einige, die von der Pharisäerrichtung her zum Glauben gekommen waren, traten auf mit der Forderung, man müsse die Heiden beschneiden und ihnen gebieten, das mosaische Gesetz zu halten" (15, 5). Nun kommt das Entscheidende. Eine zweite Versammlung der kirchlichen Vorsteher mit den beiderseitigen Parteivertretern wird berufen: „Da versammelten sich die Apostel und Ältesten, um diesen Anspruch zu prüfen" (15, 6). Von der ganzen Gemeinde ist keine Rede mehr. „Älteste" sind nicht etwa Laien, sondern nach Apostelgeschichte 11, 30 und 14, 23 die an Verantwortung in der Gemeinde Hervorragenden, die Vollmacht empfangen haben „durch Handauflegung", also durch einen Weiheakt. An einer anderen Stelle werden diese „Ältesten" auch „Hüter", „Aufseher", „Episkopen" oder „Bischöfe" genannt (Apg. 20, 17. 28), die „der Heilige Geist dazu bestellt hat, die Kirche des Herrn zu weiden". Zu diesem Weiden, Hüten, Wachen haben sie durch Handauflegung die Vollmacht des Geistes empfangen (vgl. II. Tim. 1, 6). — Apostel und Älteste hören nun die Parteivertreter an: „Es kam zu einer großen Auseinandersetzung" (15, 7). Nun könnte man sich ja vorstellen, daß die Apostel und Bischöfe nach parlamentarischer Methode über die Lehrfrage abstimmten oder eine Resolution faßten, die der Gemeinde zur Annahme oder Verweigerung vorgelegt und empfohlen wurde. Nichts davon. „Nach langem Hin und Her erhob sich Petrus" (15, 7). Er beruft sich auf die Erwählung, die Gott getroffen hat, „wonach durch meinen Mund die Heiden das Wort der Frohbotschaft hören und zum Glauben kommen sollten" (Petrus erinnert an die E n t s c h e i d u n g, die er getroffen hat im Falle des Kornelius, Apg. 10). Petrus, der erste der Apostel, entscheidet also auch diese Frage und macht der Diskus-

sion ein Ende: „Da schwieg die ganze Versammlung" (15, 12). Nun erhebt sich Jakobus, der als Apostel in Jerusalem geblieben ist und als gesetzesfreundlich galt. Er stimmt Petrus im Grundsätzlichen zu, schlägt aber zur Beruhigung der Gesetzeseifrigen einige Klauseln vor, die zum Teil der Klärung von praktischen Fragen der Heidenchristen dienen konnten. Nachdem diese Lehrfrage von den Aposteln und Bischöfen entschieden ist, beschließen diese „mitsamt der ganzen Gemeinde, aus ihrer Mitte Männer zu wählen und sie mit Paulus und Barnabas nach Antiochien zu entsenden" (15, 22). Diesen geben sie ein Schreiben mit, in dem sie den Konzilsbeschluß mitteilen. Daß die ganze Gemeinde nicht an diesem Beschluß beteiligt war, geht wiederum aus diesem Brief hervor: „Die Apostel und die Ältesten, ihre Amtsbrüder (!) grüßen die Brüder heidnischer Herkunft. . . . Der Heilige Geist und wir haben entschieden, euch keine weitere Last aufzulegen . . ." (15, 28).

An dieser Stelle sei ein kleiner Exkurs über das Verhältnis von Petrus und Jakobus angebracht, weil an dieser Frage gern die protestantische Kritik anknüpft.

Kann von einem wirklichen Primat Petri, mindestens seit dem Hervortreten des Jakobus, noch die Rede sein? Hat Petrus nicht, wenn er einen Primat hatte, diesen nun an Jakobus abgetreten? Ist auf dem Apostelkonzil nicht Petrus, sondern der von Paulus an erster Stelle genannte Jakobus der führende Mann gewesen, in dessen Händen auch die Leitung der Verhandlungen lag? Hören wir den katholischen Exegeten J. Schmid, in: Roesle-Cullmann, Begegnung der Christen, Stuttgart und Frankfurt 1959, S. 352 ff: „Dieses Verständnis der Texte ist nicht das allein mögliche. Wenn Petrus sich wegen der Taufe des Heiden Kornelius vor den noch streng gesetzlich denkenden ‚Brüdern aus der Beschneidung', die an seiner Tat Anstoß nahmen, verantworten mußte, so ist dies aus der ‚demokratischen' Form, in der in jenem frühen Stadium der Urgemeinde die Autorität gehandhabt wurde (vgl. Apg. 8, 14), durchaus verständlich. Und wenn Petrus nach seiner Befreiung aus dem Gefängnis als erstes die Weisung gab, das Geschehene „dem Jakobus und den Brüdern" mitzuteilen (Apg. 12, 17), so muß auch dies nicht als ein Akt der Unterwürfigkeit des Untergebenen gegenüber dem Vorgesetzten verstanden werden, sondern ist nur etwas Selbstverständliches, die Benachrichtigung des Leiters der Lokalgemeinde, der durchaus auch als der Untergebene des Petrus verstanden werden kann. Wenn ferner beim Apostelkonzil nicht Petrus, sondern Jakobus den Vorsitz führte und deshalb von Paulus an erster Stelle genannt wird, so erklärt sich dies sehr wohl daraus, daß er der Leiter der Lokalgemeinde war. Man kann doch aus der ganzen Darstellung des Lk. über das Apostelkonzil sehen, welches Gewicht er der Autorität des Petrus beimißt. Dieser erscheint durchaus nicht als der Untergebene des Herrenbruders . . . Daß seit dem Apostelkonzil Jakobus als der Leiter der jerusalemischen Gemeinde erscheint, und zwar in der Apostelgeschichte wie bei Paulus, ist völlig klar und unbestreitbar. Man kann dann auch nicht bezweifeln, daß Petrus ihm dieses Amt abgetreten hat und daß sein Arbeitsfeld fortan die Missionstätigkeit war. Heißt dies aber, daß er von Jakobus förmlich verdrängt, daß die Autorität des Herrenbruders die seinige zurückgedrängt und er sich deshalb aus Jerusalem zurückgezogen und sich, vermutlich in Syrien, ein neues Tätigkeitsgebiet gesucht habe, wobei er als Leiter der Judenmission in Unterordnung unter Jakobus geraten sei? . . . Man muß . . . mit Nachdruck auf die Tatsache hinweisen, daß die Gemeinde von Jerusalem im Jahre 49 oder 50, das heißt in dem Zeitpunkt, in dem plötzlich Jakobus als ihr Leiter auftaucht, nicht mehr das war, was sie ursprünglich gewesen war. Im Anfang war sie die ‚Urgemeinde' in dem besonderen Sinn, daß neben ihr keine andere vorhanden war. Sie repräsentiert damit die Gesamtkirche, die erst im Entstehen begriffen ist. Seitdem ist aber die Kirche durch die Mission unter Juden und Heiden gewach-

sen und sind auch Gemeinden entstanden, die überwiegend oder ganz aus Heidenchristen sich zusammensetzten und die sich von Jerusalem nicht abhängig wußten." Einleuchtend und überzeugend sind zu dieser Frage die Ausführungen des Protestanten Stauffer und des Katholiken Hofstetter in der genannten Karrer-Festschrift. Letzterer beweist überzeugend aus Irenäus, daß die Mutterkirchenwürde von Jerusalem auf Rom übertragen wurde.

Wichtig ist in diesem Zusammenhang noch die juridische Seite des Apostelkonzils zu Jerusalem, die E. Stauffer herausgearbeitet hat:

„Wenn in der ‚Provinz' irgendwelche Lehrstreitigkeiten ausbrechen, so können sie nur im Großen Synhedrium zu Jerusalem rechtsgültig entschieden werden. Die dissentierenden Lehrer müssen zu diesem Zweck in Jerusalem erscheinen und erkennen durch ihr Erscheinen die Oberhoheit und höchstinstanzliche Jurisdiktionskompetenz Jerusalems an. Das ist unumstößlicher jüdischer Grundsatz, s. Dt. 1, 17; 17, 8 ff etc. Denn, das ist der instanzenrechtliche Fundamentalsatz, den man aus Dt. 17, 8 deduziert hat ... Der Ort ist entscheidend ... Nach diesem Grundsatz handelt das Große Synhedrium in Apg. 9, 2; 22, 4 f; 26, 10. 12. Um den gleichen Grundsatz geht es in der Vorgeschichte des ‚Apostelkonzils'. Auch hier kommt der Wahl des Sitzungsortes die grundlegende kirchenrechtliche Bedeutung zu. Jakobus muß allen Wert darauf legen, daß die Verhandlungen in Jerusalem geführt werden und nirgends sonst. Paulus beugt sich diesem Grundsatz und fährt nach Jerusalem ... Lukas sieht und schildert die Vorgänge sehr viel milder und spricht nur von einer antiochenischen Delegation nach Jerusalem. Auch die moderne protestantische Forschung hat die kirchenrechtliche Bedeutung der Vorfragen, die bei der Vorladung und Reise nach Jerusalem zur Entscheidung standen, kaum bemerkt, wohl aber Martin Luther, der noch im kurialrechtlichen Denken Jerusalemer Stils aufgewachsen ist und bis zum Dezember 1520 unbeirrt daran festgehalten hat ... Die Heilige Stadt ... war im streng ‚juridischen' Sinne das ‚Zentrum der Außengemeinden', das jüdische und urchristliche Jerusalem genauso wie das altkirchliche und moderne Rom."[3])

Katholisches und nichtkatholisches Verständnis des Konzils

Dieser knappe Exkurs auf das Apostelkonzil schien uns nötig, um zu zeigen, daß die katholische Lehre vom Konzil sehr wohl einen Schriftgrund hat, und daß sich im Prinzip vom ersten Konzil der Apostel in Jerusalem bis zum heutigen Konzil nichts geändert hat. Allerdings ist es erstaunlich, daß bisher, soweit wir sehen, in kaum einer katholischen Schrift über das angekündigte Konzil dieser Schriftgrund berücksichtigt wurde. Man beschränkt sich darauf, die das Ökumenische Konzil betreffenden Canones des Kirchlichen Rechtsbuches zu kommentieren, ohne zuvor die biblische Grundlage dieser Kirchenrechtsbestimmungen darzulegen. Gerade bei der biblischen Grundlage aber müßte das Gespräch mit den nichtkatholischen Brüdern über Grundsatzfragen eines Konzils ansetzen, da die Konzilsauffassung Martin Luthers und Calvins vom tatsächlichen Verlauf des Apostelkonzils nicht bestätigt wird. Mit Recht bemerkt H. D. Altendorf in dem Artikel „Konzile" [4]):

„Im Protestantismus war im Anschluß an Luther mit der Auflösung des traditionellen Kirchenbegriffs nicht allein für das römisch-katholische, sondern überhaupt für das gemeinkirchliche Konzilsverständnis grundsätzlich kein Raum mehr. Daß auch Konzile irren

---

[3]) Petrus und Jakobus in Jerusalem, in: Begegnung der Christen. S. 369 f.

[4]) RGG III (3. A.) Sp. 1803.

können, war nicht entscheidend; auch wenn sie nicht irrten — die Beschlüsse von Nicäa und Chalcedon blieben trotz der als fremd empfundenen Terminologie unangetastet —, besaßen sie nur eine abgeleitete Autorität als Ausleger der Schrift."

Nach Luthers Kirchenbegriff ist eine richterliche und unfehlbare Autorität eines Konzils in Glaubensfragen ausgeschlossen; infolgedessen muß er unter einem Konzil etwas anderes verstehen als die katholische Kirche. Diese Gegensätze in einer so fundamentalen Frage des Kirchenverständnisses machen auch heute noch (vorläufig noch, solange sie nämlich nicht überwunden sind) ein Unionskonzil illusorisch. Protestanten können im Grunde gar nicht ein Konzil wollen; sie wollen Religionsgespräche.

Hier entsteht allerdings folgende Frage: Wenn Luther und die lutherischen Bekenntnisschriften die ersten Konzilien anerkennen, anerkennen sie damit auch eine „richterliche Autorität" der Bischöfe, die den Glauben damals definierten? Kennt lutherische Lehre eine Autorität der Kirche als Richterin in Glaubensfragen? Wenn gesagt wird, die Kirche sei dabei an die Schrift gebunden, so daß ein schriftwidriges Urteil nicht verbindlich wäre, so kann dies auch als die katholische Auffassung bezeichnet werden. Wo hat ein katholisches Konzil jemals schriftwidrige Lehrsätze verkündigt? Zu beachten ist allerdings, daß die Lehrsätze, die ein Konzil verkündigt, nicht explicit in der Heiligen Schrift enthalten sein müssen. In diesem Punkt scheinen doch Lutheraner und Katholiken im Gegensatz zu Calvinisten einer Meinung zu sein [5]).

Die Frage ist also: Gibt es neben der Heiligen Schrift eine letztgültig bindende Autorität? Wenn ich lese, was W. Andersen in seinem Aufsatz „Die Reform des theologischen Studiums als theologisches Problem" in „Begegnung der Christen" [6]) über Autorität schreibt, dann scheint es mir, daß diese Frage auf lutherischer Seite durchaus nicht in einem antikatholischen Sinn entschieden ist. Andersen schreibt:

„Weil die endgültige Offenbarung Gottes in Jesus Christus in der Geschichte erfolgt ist, darum gibt Gott kreatürlichen Größen Anteil an seiner Offenbarungsautorität... Jesu Wort: ‚Wer euch hört, der hört mich...' (Lk. 10, 10) zeigt die Übertragung seiner göttlichen Autorität auf die von ihm in Dienst genommenen Menschen. Zwar ist sie als übertragene Autorität eine relative; die Autorität der Apostel gründet in ihrer Relation zu Christus. Aber sie ist in dieser Relation doch für alle nachfolgende Zeit letztgültig bindend... Das Wort Jesu: ‚Wer euch hört, der hört mich', gilt nicht nur den ersten apostolischen Zeugen, sondern allen, die in seinem Namen reden und das Zeugnis der Offenbarung weitergeben. Anteil an seiner Autorität gibt Christus auch der Kirche... sie würde ihren Herrn verraten, wenn sie es aufgäbe, autoritativ zu reden, zu lehren und zu handeln. Das gilt von der Kirche gestern und heute. Die grundlegenden dogmatischen Entscheidungen der alten Kirche beanspruchen für alle Zeit Verbindlichkeit... Der Kirche ist das Lehramt gegeben, in dem sie Anteil an der Autorität Christi haben soll. Auf evangelischer Seite sind wir in diesem Punkt unsicher geworden. Die Stellung vieler, sowohl zu den dogmati-

---

[5]) Vgl. E. Kinder, Schrift und Tradition, in: Die Katholizität der Kirche, Stuttgart 1957, S. 11 f.

[6]) Seite 517 ff.

schen Entscheidungen der Alten Kirche als auch zu den Bekenntnissen der Reformation, ist unklar oder gebrochen. Weithin stehen wir darum einem Lehrchaos gegenüber".

Als echte Kontroverse zwischen Katholiken und Lutheranern bleibt die Frage: Bei wem liegt dieses Lehramt? Wer übt die „Autorität der Kirche" aus? Altkirchlich waren es unbestreitbar die Bischöfe. War das göttliches oder nur positives kirchliches Recht? Und selbst, wenn es an sich wesentlich für die Kirche war, daß Bischöfe sie zu weiden und zu lehren hatten — ist dann eine Not-Ordnung, ein Notrecht denkbar, wenn „die Bischöfe" sich nicht an die Schrift halten und evangeliumsfremde Entscheidungen treffen? Man darf nicht übersehen, daß sowohl Luther wie auch Calvin in einer Auseinandersetzung mit einem, ihrer Meinung nach, evangeliumsabtrünnig gewordenen Episkopat standen. Das hat ihnen vielleicht den Blick verdunkelt, um die prinzipielle Funktion der Bischöfe in der Kirche zu erkennen. Aber heute denkt man doch im evangelischen Bereich zum Teil anders — zum Teil so anders, daß echte Not aufbricht bei der Frage, ob das „gültige Amt", ob die apostolische Sukzession, die fehlt, vielleicht dennoch für das Kirchesein wesentlich sein könnte. Das Dokument der lutherischen Kirche über die apostolische Sukzession ist doch nur ein Ausweis, wie sehr man im Grunde beunruhigt ist, wie sehr man es nötig hat, den bestehenden Zustand als theologisch haltbar nachzuweisen.

Zur Irrtumsmöglichkeit der Konzilien hat Peter Meinhold in einem in Niederaltaich gehaltenen Referat „Was erwarten evangelische Christen vom angekündigten ökumenischen Konzil?" (dieses Referat wird im nächsten Heft der UNA SANCTA-Zeitschrift veröffentlicht) folgende bemerkenswerten Ausführungen gemacht:

„Der evangelische Christ weiß, daß auch in der Beurteilung der Konzilien nach ihrer geschichtlichen Seite hin Luthers Stellung zum Konzil eine für andere Christen besonders schwer zu begreifende Sache ist. Luther hat ja die harten Urteile über die Konzilien abgegeben, nicht nur, daß sie irren können, sondern tatsächlich auch oft geirrt haben. Allerdings muß man sofort hinzufügen, daß diese negative Haltung Luthers den Konzilien gegenüber, die doch zunächst von dem Ruf nach einem Konzil unter Leitung des Papstes ausgegangen ist und sich dann bis zur Ablehnung eines vom Papst geleiteten Konzils gesteigert hat, als ein Ausdruck tiefster Verzweiflung über die nicht erfolgte Erneuerung der abendländischen Kirche gewesen ist, in der Mißbräuche abgestellt und eine ‚Reformation an Haupt und Gliedern' vorgenommen werden sollte, wie es die längst vor Luther seit dem 14. und 15. Jahrhundert erhobenen Forderungen verlangt haben. Luthers Verurteilung des Konzils als einer Repräsentation der ganzen Kirche zur Behebung dringender kirchlicher Nöte ist in der Tat zugleich als der Niederschlag einer tiefen Enttäuschung darüber anzusehen, daß das immer wieder — und wirklich nicht nur von ihm — geforderte Konzil nicht zustande gekommen ist, und daß immer wieder alle möglichen politischen und sonstigen Faktoren seine Einberufung verhindert haben. Ferner ist seine Einstellung zum Konzil auch daher zu verstehen, daß die kirchliche Tradition, auf die man sich ihm gegenüber berufen hatte, ihm durchaus nicht als einhellige Tradition erscheinen konnte... Aber Luther hat durchaus nicht nur ein so negatives Urteil über das Konzil gehabt, wie man allgemein annimmt und wir es soeben besprochen haben. In seiner Schrift ‚Von den Conciliis und Kirchen' (1539) ist er bei aller Verzweiflung über die immer wieder verzögerte Berufung des Konzils doch auch zur Feststellung der positiven Aufgaben eines

Konzils gekommen. Er hebt — was zumeist bei der Wiedergabe seiner Stellung zum Konzil übersehen wird — die Bedeutung desselben als einer repräsentativen kirchlichen Instanz hervor. So weist er dem Konzil die Aufgabe zu, Fragen des christlichen Glaubens und des christlichen Lebens in den Zeiten der Not der Christenheit zu ordnen. Das Konzil sollte nicht eine dauernde kirchliche Einrichtung sein, die in regelmäßigen Abständen zusammentritt. Vielmehr sollte es in einer für die ganze Kirche bestehenden Notlage, das heißt in den Zeiten der Bedrängnis des christlichen Glaubens und der christlichen Lehre von innen oder von außen her zusammentreten. So stellt sich für den evangelischen Christen die Haltung Luthers zum Konzil dar. Luther hat in dem schon angedeuteten Sinne die vier ersten christlichen Konzilien hochgeschätzt, ja sie geradezu als Muster gesamtkirchlicher Konzilien angesehen. Wenn Luther meint, daß Konzilien irren, so meint er damit nicht, daß sie in ihren Entscheidungen unter allen Umständen irren müssen, sondern daß sie irren können. Darf ich mir erlauben, in diesem Kreise die Frage zu erheben, ob die Einräumung dieser Möglichkeit des Irrtums im Prinzip etwas anderes als die altkirchliche und mittelalterliche Überzeugung von der Emendierbarkeit, der Verbesserungsfähigkeit konziliarer Beschlüsse besagt? Wenn aber überhaupt zugestanden wird, daß ein Konzil die Beschlüsse eines anderen in eine klarere oder bessere Fassung bringen kann, ohne daß damit die Substanz der Aussage selbst berührt wird, so ist doch damit auch zugestanden, daß eben dieses der Verbesserung bedürftige Werk eines Konzils noch nicht jene volle Einsicht in die Wahrheit und noch nicht jene sichere Explikation derselben gehabt hat, wie sie einer späteren Zeit unter dem Wirken des Heiligen Geistes zuteil geworden ist. Wenn ich diese Frage unseren katholischen Freunden vorlege, so meine ich damit die Feststellung verbinden zu sollen, daß das Urteil der Reformation über Konzilien sich keineswegs prinzipiell von gemeinchristlichen Urteilen über Konzilien unterscheidet, wie sie ja auch schon im Mittelalter hervorgetreten sind. Und man wird es nicht verwunderlich finden, wenn der evangelische Theologe feststellte, daß das natürlich, was Luther von der Irrtumsmöglichkeit von Konzilien gesagt hat, mutatis mutandis auch auf ihn selbst angewendet werden kann."

Wir sehen, wie in dieser Frage zwei Interpretationen, nämlich die oben angeführte von A l t e n d o r f und die hier wiedergegebene von M e i n h o l d, verschiedene Möglichkeiten einer Aussage über das Wesen eines Konzils zulassen. Wenn „Irrtumsfähigkeit" eines Konzils im Sinne Meinholds verstanden wird, dann können wir Katholiken zustimmen, wenngleich wir hier nicht den Ausdruck „Irrtum" gebrauchen möchten, da es lediglich um eine bessere, umfassendere, erschöpfendere Aussage geht. Daß die katholische Kirche in dieser Weise hinsichtlich ihrer Dogmen denkt, hat Karl Rahner in seinen Schriften zur Theologie deutlich gemacht.

Wie steht es nun mit den O r t h o d o x e n ? Die ersten sieben Konzilien (325 bis 787) werden von der katholischen und orthodoxen Kirche gemeinsam als dogmatisch bindend anerkannt. Hinsichtlich dieser sieben ersten Konzilien anerkennen Orthodoxe die authentische Autorität in Glaubensfragen. Heute aber gibt es nicht wenige orthodoxe Theologen, die unzweideutig das äußere unfehlbare Lehramt in der Kirche leugnen. Sie machen die Autorität der Konzilien davon abhängig, ob die Entscheidungen des Konzils vom Kirchenvolk rezipiert werden. Diese Auffassung arbeitete der russisch-orthodoxe Laientheologe Alexej Chomjakov (gest. 1860) aus. Mit seiner Sobornost-Auffassung spricht er praktisch der Hierarchie das Recht ab, absolut bindende Entscheidungen in Glaubens-

fragen zu fällen, also ihr Lehr- und Hirtenamt auszuüben, da die Verbindlichkeit von der Zustimmung des ganzen Kirchenvolkes abhängig gemacht wird. Man hat wohl mit Recht bemerkt, daß es sich hier nicht um die traditionelle orthodoxe Lehre handelt, sondern um eine „Tendenztheologie", was zum Beispiel bei Bulgakov, einem der eifrigsten Vertreter dieser Sobornost-Lehre deutlich wird. Bulgakov bekämpfte erbittert das Dogma von der päpstlichen Unfehlbarkeit. Er mußte dabei gegen ein Prinzip der Unfehlbarkeit argumentieren, denn ein Konzil ist auch nach traditioneller orthodoxer Lehre, wie wir schon sagten, ein unfehlbares Organ der Kirche. Bulgakov gibt das selbst zu in einem Aufsatz „Besitzt die Orthodoxie eine äußere Autorität der dogmatischen Unfehlbarkeit?" (1926): „Die Frage steht so: Entweder die Freiheit der Orthodoxie — oder der Papismus". Pater Johannes Chrysostomus OSB hat in einem lesenswerten Aufsatz in der UNA SANCTA-Zeitschrift „Das Ökumenische Konzil und die Orthodoxie", (14. Jhrg., S. 177—187) diese Auffassung moderner orthodoxer Theologen an den von ihnen doch anerkannten Aussagen der ersten Konzilien gemessen und ihre Unhaltbarkeit nachgewiesen. Er kommt zu dem Schluß: „Darum dreht sich nun praktisch das ganze Problem der Annäherung zwischen Katholizismus und Orthodoxie. Wird die Chomjakov-Lehre die Orthodoxie beherrschen, dann ist natürlich die Hoffnung auf eine Annäherung illusorisch. Siegt die andere Meinung, dann wäre das ein Anfang, die Frage nach dem unfehlbaren Amt in beiden Bekenntnissen neu zu studieren und zu klären. Ein gemeinsamer Boden wäre da" (a. a. O., S. 186).

Die Teilnahme nichtkatholischer Christen am Konzil

Bedenkt man diese gegensätzlichen Auffassungen vom Wesen eines Konzils, dann sieht man, wie schwierig es ist, die auf den ersten Blick mehr sekundäre Frage einer Teilnahme nichtkatholischer Christen am Konzil zu lösen. Es tauchte darum in letzter Zeit öfter der Gedanke auf, daß nichtkatholische Christen am Konzil doch als Beobachter teilnehmen könnten und möchten. Nach einem Wort Kardinal Tardinis auf einer Pressekonferenz ist aber vorerst nicht daran gedacht, offiziell von römischer Seite aus die nichtkatholischen Gemeinschaften um die Entsendung von Beobachtern zu bitten; man möchte lieber, daß diese von sich aus die Initiative dazu ergreifen: „Wenn sie Beobachter schicken wollen, dann sind diese gewiß willkommen".

Die springende Frage ist, wie solch ein „Beobachter"-Status aufzufassen ist. Wenn damit lediglich ein Platz auf der Pressetribüne gemeint sein sollte, dann würde eine solche Regelung noch einen Schritt zurück bedeuten hinter die Pläne des Vatikanischen Konzils. Damals hieß es nämlich, man solle den Repräsentanten der religiösen Gemeinschaften erlauben, nach Rom zu kommen, um mit voller Freiheit die eigene Ansicht darzulegen und mit denjenigen, die vom Konzil bestimmt seien, in christlicher Weise über die Differenzpunkte zu verhandeln. Ob

nichtkatholische Christen, die als „Beobachter" am Konzil teilnehmen können, dort als nur passive Zuschauer — ähnlich den Presseleuten — fungieren werden, oder ob ihr Beobachter-Status mehr einschließen kann, wird nicht zuletzt von der Zielsetzung abhängen, die das Konzil verfolgen wird. Kardinal Tardini hat auf der erwähnten Pressekonferenz einige Bestürzung hervorgerufen, als er bei der Aufzählung der Konzilsthemen das der Wiedervereinigung der getrennten Christen überhaupt nicht erwähnte. Von Journalisten danach befragt, antwortete er, das Konzil habe eine innerkirchliche Aufgabe, und man müsse zur Erfüllung des Gebetes Christi „daß alle eins seien" auf anderem Wege gelangen als durch das Konzil. Es ist anzunehmen, daß der Kardinal bei diesen Ausführungen mit „innerkirchlichen Aufgaben" die falsche Meinung berichtigen wollte, als wenn das zweite Vatikanische Konzil ein direktes Unionskonzil werden solle, auf dem also direkte Verhandlungen mit den getrennten Gemeinschaften über eine Union geführt werden könnten.

Nur scheinbar mit der Bemerkung Kardinal Tardinis identisch ist die heute wiederholt geäußerte These, das kommende Konzil sei eine innerkatholische Angelegenheit. „Innerkatholische Angelegenheit" ist nämlich etwas anderes als die innerkirchliche Bedeutung und Aufgabe des neuen Konzils. Von Papst Johannes XXIII. ist bekannt, daß er den Beschluß der Einberufung des Konzils unter dem Eindruck der Weltgebetsoktav um die Einheit der Kirche faßte. Seine Ansprachen in der folgenden Zeit kamen auch immer wieder auf die Wiedervereinigung der getrennten Christen zu sprechen. Immer wieder erklärte der Papst, das Konzil solle „ein erster Schritt zu der Einheit sein, die Jesus Christus in solch glühenden Gebeten vom Vater erflehte". Papst Johannes ist in der Frage einer Wiedervereinigung nüchtern. Treffend hat er in seiner Botschaft vom 23. 4. 1959 an den Klerus von Venedig die Aufgabe so formuliert, daß Katholiken und Orthodoxe (der Papst kennt aus Erfahrung in erster Linie die Orthodoxen) sich erst einmal wieder begegnen, sich annähern und aneinander gewöhnen müssen, bevor die Wiedervereinigung der getrennten Brüder erfolgen kann. Wenn auch nicht Unionskonzil — dafür ist die Zeit auf beiden Seiten noch nicht reif —, so aber doch R e f o r m k o n z i l : „Hauptziel dieses Konzils wird sein, das Wachstum des katholischen Glaubens und die heilsame Erneuerung der Sitten des christlichen Volkes sowie die kirchliche Disziplin den Notwendigkeiten unserer Zeit anzupassen" (Enzyklika „Ad Petri Cathedram"). Ein reformierter Theologe bemerkte zu diesem Gedanken eines Reformkonzils: Der hätte Martin Luther wie Musik in den Ohren geklungen.

Das Konzil wird also tatsächlich nicht unmittelbare Verhandlungen mit den getrennten Brüdern bringen, es wird eine „innerkirchliche" Bedeutung haben, denn ihm ist die Aufgabe gesetzt, eine „innerkirchliche" Reform zu erstreben. Berechtigt das aber zu der Behauptung, das kommende Konzil sei eine innerkatholische

Angelegenheit in dem Sinne, daß es letztlich die getrennten Brüder nichts angehe? Übersehen wir nicht, daß dieses Wort von der „innerkatholischen Angelegenheit" zuerst von protestantischer Seite proklamiert wurde, um die jäh aufgekeimte Hoffnung im katholischen wie außerkatholischen Raum auf eine gesamtchristliche Bedeutung und Aufgabe des Konzils als illusorisch darzutun. Zugleich wollte man wohl durch dieses Wort von der innerkatholischen Angelegenheit diese Kirche, die ein Ökumenisches Konzil einberufen will, in ihre Grenzen weisen – Grenzen, die die katholische Kirche aber nicht anerkennen kann, da sie sich sonst als Konfession unter Konfessionen verstehen würde. In jenem konfessionellen Sinn, den das Wort „innerkatholisch" notwendig im Mund nichtkatholischer Christen hat, kann und darf ein Katholik überhaupt nicht von einer innerkatholischen Angelegenkeit sprechen. Es gibt kein „innerkatholisch" im Raum der Kirche, das nach Meinung der Kirche die getrennten Christen nichts anginge; sie ist ja überzeugt, daß jeder Getaufte ihr zugehört (CIC can 87) und auf Grund der Taufe ihrer Jurisdiktion untersteht. Es scheint weiter verhängnisvoll zu sein, wenn das angekündigte Konzil lediglich unter kirchenrechtlichem Aspekt betrachtet wird. Die wichtigste Person bei einem Konzil ist der Heilige Geist. Der Papst weist immer wieder hin auf das Pfingstgeschehen, er erhofft ein neues Pfingsten für die Kirche, er betrachtet das Konzil also nach seiner inneren, wesentlichen Seite. Die kirchenrechtliche Betrachtungsweise hat ihre Berechtigung, nur darf sie sich nicht für die ausschließlich zutreffende Betrachtungsweise halten, sonst würde sie die heute so dringlich gewordene Diskussion theologischer Grundsatzfragen zum Konzil verhindern. Man kann selbstverständlich die Frage, wer zum Konzil einzuladen ist, wer Stimmrecht hat und wer nicht, mit den kirchenrechtlichen Formeln der entsprechenden Canones klipp und klar beantworten – und selbstverständlich stehen auch hinter diesen Formeln Aussagen von dogmatischer Relevanz, wie wir schon angedeutet haben. Aber ist die dogmatische Frage schon erschöpfend beantwortet mit der Aufzählung der Teilnehmer von Canon 223? So heißt die Alternative im CIC nicht einfachhin Bischöfe – Nichtbischöfe. Titularbischöfe zum Beispiel müssen nicht eingeladen werden, wenn sie aber eingeladen werden, haben sie (falls nicht anders ausdrücklich gesagt) volles Stimmrecht. Außer den residierenden Bischöfen müssen mit vollem Stimmrecht berufen werden die Kardinäle, auch wenn diese nicht Bischöfe sind, die gefreiten[7]) Äbte und Prälaten und die höchsten Oberen der Ordensgenossenschaften. Professor Smulders (Maastricht) hat einen bemerkenswerten Aufsatz zum Konzil in der „Orientierung" geschrieben: „Das Konzil und die von uns getrennten Christen" [8]). Er stellt die Frage, ob ein Unionskonzil von vornherein (vom Wesen des Konzils her) unmöglich sei, und erinnert daran, daß die orthodoxen Kirchen des

---

[7]) Äbte, die eine eigene kirchliche Jurisdiktion haben. (Anm. der Red.)

[8]) 23. Jahrgang Nr. 17, 15. 9. 1959.

Ostens und sogar manche häretische Kirchen ohne Zweifel gültig geweihte Bischöfe besitzen, die in einer bestimmten Weise wirkliche Nachfolger der Apostel sind; zwar nicht im Vollsinn rechtmäßige Nachfolger, weil sie die Verbindung mit dem Papst gelöst haben und weil sie Irrlehren verfallen sind. „Trotzdem residieren die Patriarchen von Alexandrien oder Konstantinopel wirklich auf dem Bischofsstuhl eines Athanasius oder Chrysostomus, mit denen sie eine ununterbrochene Sukzession verbindet". Nach Smulders wird es Sache der Theologie sein, sich auf das „Element der Rechtmäßigkeit" zu besinnen, das auch vielleicht in dieser Nachfolge noch steckt und auf Grund dessen sie vielleicht noch etwas von einer echten, wenn auch verstümmelten christlichen Lehrgewalt besitzen. Wenn wir bedenken, daß Millionen von Christen in den von Rom getrennten Kirchen des Ostens über tausend Jahre hinweg im wesentlichen den Glauben rein bewahrt haben, oft unter großen Schwierigkeiten und Verfolgungen, so fällt es schwer anzunehmen, daß in diesen Kirchen seit dem großen Schisma jede Lehrgewalt gefehlt habe. Smulders meint auch im Hinblick auf die reformatorischen Christen, man müsse sich auf ihre „Kirchen-Spuren" (Vestigia ecclesiae) besinnen, die auch bei den von uns Getrennten zu finden sind. „Vielleicht aber würde eine solche Besinnung eine solide Basis für ihre Teilnahme an einem Konzil entdecken können".

Man möge mich recht verstehen: Ich bin nicht der Meinung, man solle ein Unionskonzil jetzt schon urgieren, oder man solle den getrennten Brüdern Hoffnungen machen, die dann doch nur enttäuscht werden. Aber wenn h e u t e ein Unionskonzil noch nicht möglich ist, so sollte man das nicht — einzig und allein ausgehend von den Bestimmungen des kanonischen Rechtes über ein ökumenisches Konzil — allzu vorschnell als eine dogmatische Unmöglichkeit deklarieren. Das positive kirchliche Konzilsrecht spiegelt wider, was in etwa als dogmatisch geklärt sein könnte: so zum Beispiel das gegenseitige Verhältnis von Primat und Episkopat, oder die Tatsache, daß jener Versammlung die höchste Lehrautorität über die ganze Kirche ebenso wie dem Papst zukommt, außer den katholischen residierenden Bischöfen auch Titularbischöfe, nicht-bischöfliche Jurisdiktionsträger, ja sogar „bloße" geistliche Würdenträger (Kardinäle, die nicht Bischöfe sind) angehören können. Diese Konzilsteilnehmer haben gleiches Stimmrecht wie die Bischöfe und sind somit an der Lehrautorität eines Konzils voll beteiligt. Wo das positive Konzilsrecht sich aber ausschweigt, bleiben offene Fragen. So äußert sich das kirchliche Gesetzbuch weder positiv noch negativ zu der Fage, ob häretische oder schismatische Bischöfe zum Ökumenischen Konzil eingeladen werden können. Wozu das Gesetz lediglich schweigt, sollte man ihm keine negative Antwort unterlegen. Man sollte also diese dogmatisch offenen Fragen nicht durch ausschließliche Berufung auf das Kirchenrecht aus der Welt zu schaffen suchen; diese könnten sonst — unerledigt geblieben — die Ekklesiologie mit falschen

Akzenten behaften und somit dieser wie der Interpretation der Offenbarung überhaupt schaden. Schließlich hat man auf dem Apostelkonzil zu Jerusalem auch mit den Vertretern einer falschen Lehre diskutiert, ehe das Kollegium der Apostel und Ältesten eine Entscheidung fällte. Und die Konzile von Lyon (1274) und Florenz (1438) waren echte Unionskonzile, auf denen eine schismatische Kirche offiziell teilnahm. Smulders macht ebenfalls darauf aufmerksam, daß auf dem Konzil von Trient der päpstliche Theologe Laynez S. J. die Meinung vertreten habe, daß das Gespräch mit den Reformatoren in derselben Weise geführt werden sollte wie in Lyon und Florenz mit den Griechen.

Gewiß wird eine tiefer eindringende Untersuchung der dogmatischen Frage, ob unsere getrennten Brüder überhaupt zu einem Konzil eingeladen werden könten, differenzieren müssen. Die Frage liegt anders im Hinblick auf die Protestanten als im Hinblick auf die Orthodoxen. Wie immer es mit einer voll stimmberechtigten Teilnahme orthodoxer Bischöfe bestellt sein mag, den Vertretern solcher Gemeinschaften, in denen es sowohl nach katholischer wie orthodoxer Auffassung ein gültiges Bischofsamt nicht gibt, würde sicher ein Stimmrecht nicht zuerkannt werden können. Wir sind aber nicht der Meinung, daß damit eine Konzilsteilnahme für die protestantischen Brüder ohne weiteres unzumutbar und uninteressant werden müßte. Es wird auch hier oft, ebenso wie in anderen Bereichen, die Bedeutung des Stimmrechtes überschätzt. Nehmen wir einmal an, an einem späteren Konzil beteiligten sich die Protestanten und hätten dabei (was dogmatisch durchaus möglich wäre) den Status, den die Konzilstheologen heute bei einem Konzil haben. Sie hätten dann beratende, nicht beschließende Stimme. Das heißt aber, daß sie einen ungeheuren Einfluß auf die Abstimmung ausüben könnten, denn Abstimmung erfolgt nach Überzeugung, Überzeugung aber bildet sich an einleuchtenden Argumenten. Und über allem und hinter allem glauben wir schließlich den Beistand des Heiligen Geistes wirksam, der solchen evangelischen Brüdern d a s Wort einzugeben vermöchte, das die anderen Konzilsteilnehmer überzeugen könnte.

Man mag sich fragen, warum wir heute, da doch das kommende Konzil kein Unionskonzil sein wird, so sehr um das Problem kreisen, ob überhaupt ein solches Konzil vom Wesen des Konzils her möglich sein könnte. Nun, wir sind der Meinung, daß unsere getrennten Brüder, je mehr wir in ihnen — in diesem oder jenem Sinn — mögliche Teilnehmer eines späteren Konzils sehen, um so eher bereit sein werden, sich innerlich zu engagieren und sich nicht mit einem stummen Platz in den Beobachterlogen zu begnügen. Für uns und für sie hängt so viel davon ab, ob sie die Gelegenheit dieses Konzils wahrnehmen, um mit Rom ins Gespräch zu kommen. Sie könnten versuchen, Fragen anzuschneiden, die bisher von der katholischen Kirche nicht genügend gesehen und darum auch nicht bewältigt wurden. Vor allem würde ihr Dasein, ihr lebendiges Interesse, den römi-

schen Behörden Einblick in eine Welt verschaffen, mit der sie bisher keine unmittelbare Verbindung hatten — in jene Welt einer nichtkatholischen Christenheit, in der es so existentiellen Glauben, innige Frömmigkeit und wahre, von Gott geschenkte Liebe gibt. Es liegt nämlich am Mangel einer konkreten Berührung mit dieser Welt, wenn Vertreter römischer Behörden so oft unwillkürlich in den Kategorien des geschlossenen Raumes denken — das heißt, sich so verhalten, als sei die ganze Christenheit katholisch, und zwar römisch-katholisch, noch zugespitzter ausgedrückt, als sei die ganze Christenheit lateinisch. Unsere getrennten Brüder wissen, wie viele Probleme in dieser Hinsicht zu einer Lösung drängen. Die orthodoxen Kirchen haben hier eine Verantwortung gegenüber der abendländischen Christenheit. Ihre passive Distanz könnte allzu leicht das lateinische Superioritätsgefühl stärken, was zum Beispiel — wenn auch ganz ungewollt — geschieht, wenn die lateinische Sprache für das Konzil als „die Sprache der Kirche" bezeichnet wird.

Wie sehr wir auf eine Aktivität unserer getrennten Brüder auf das Konzil hin, ja selbst auf dem Konzil (welche modi dafür auch immer gefunden werden mögen) angewiesen sind, werden sie verstehen, wenn sie unsere konkreten Sorgen bedenken. Auf dem Konzil wird das romanische Element ein großes Übergewicht haben, da die Zahl der Bischöfe aus dem romanischen Sprachraum die der anderen um ein Mehrfaches überwiegt. Da taucht für uns die bange Frage auf: Welche Erfahrungen mit dem Protestantismus bringen diese spanischen, italienischen und südamerikanischen Bischöfe zum Konzil mit? Kennen sie einen Protestantismus in der Form eines substanzreichen evangelischen Christentums oder erleben sie reformatorisches Kirchenwesen überwiegend in der Verzerrung der Sekten oder in polemisch-antikatholischer Haltung (so menschlich verständlich diese Haltung auch sein mag — Spanien, Südamerika)? Natürlich fällt hier auch den Bischöfen (ihnen vor allem!) aus dem deutschen und französischen Sprachraum eine große Verantwortung zu, denn sie sind die einzig möglichen Anwälte des ökumenischen Anliegens für die Ursprungsländer der Reformation. Sie haben vor allem unmittelbare Einflußmöglichkeit, denn wenn in ihren Voten (alle katholischen Bischöfe sind aufgefordert, Voten für zu behandelnde Fragen einzureichen) das dem Papst so persönlich am Herzen liegende Anliegen der Wiedervereinigung zur Sprache kommen wird, dann wird dieser Punkt wohl kaum von der Tagesordnung abgesetzt werden können. Aber es könnte doch von höchster Bedeutung werden, wenn italienische, spanische, südamerikanische Bischöfe und Theologen nicht nur im Spiegelbild das Anliegen der Deutschen und Franzosen, sondern in unmittelbarem Kontakt auf dem Konzil etwas von nichtkatholischem Christentum, von den Fragen der getrennten Brüder an uns, erführen und erlebten. Wenn unsere getrennten Brüder ein wirkliches ökumenisches Anliegen auch hinsichtlich der römisch-katholischen Kirche haben, dann erwiesen sie uns einen Dienst, wenn

sie mithelfen würden, daß Rom sich nicht selbst isoliert [9]). Daß unsere getrennten Brüder, wenn sie sich aktiv für das kommende Konzil interessieren würden, durch ihr Fragen an uns manches in Fluß bringen könnten, liegt auf der Hand. Das Umgekehrte gilt natürlich auch: Die hierarchische Verfassung, das auf apostolischer Sukzession beruhende Bischofsamt in der katholischen Kirche *ist* eine Frage an die Kirchen der Reformation.

Wir stehen in der Zeit der Vorbereitung des Konzils, vieles ist noch offen. Wenn die Voten der Bischöfe und theologischen Fakultäten eingegangen sind, werden theologische Kommissionen zur näheren Vorbereitung gebildet werden. Es kommt dann darauf an, wie diese Kommissionen zusammengesetzt werden. Es wäre zu wünschen, daß in diesen Kommissionen auch die Laien zu Worte kommen.

Wir glauben, daß das angekündigte Ökumenische Konzil eine echte „ökumenische" Chance bedeutet. Papst Johannes XXIII. bittet in seiner ersten Enzyklika „Ad Petri Cathedram" ausdrücklich auch die getrennten Christen, um „den guten Ausgang des künftigen Ökumenischen Konzils" zu beten: „Zur Verrichtung dieser Gebete an Gott laden Wir liebevoll auch die ein, welche, auch wenn sie nicht aus dieser Hürde stammen, bestrebt sind, Gott die schuldige Ehre zu geben und seinen Geboten mit gutem Willen zu gehorchen". Das Konzil darf keine nur hierarchische oder innerkatholische Angelegenheit sein. Wir dürfen unsere getrennten Brüder in dieser entscheidenden Stunde der Christenheit bitten, nicht durch Proteste um des Protestes willen Hoffnungen, die die gesamte Christenheit auf dieses Konzil setzt, zunichte zu machen. Sehr bewegt hat mich persönlich ein Hirtenbrief des anglikanischen Bischofs Austin Pardue von Pittsburgh „Über Papst Johannes XXIII. und die Einheit der Kirche". Zum Schluß schreibt dieser Bischof:

„Jahrhundertelang haben wir in unserem Gebetbuch mit Christus gebetet, daß ‚die Kirche eins werden möge'. In eindringlichstem Gebet wollen wir Gottes Hilfe zu dieser heiligen Sache erflehen. Papst Johannes XXIII. mag von der Geschichte als der hervorragendste Papst seit Gregor dem Großen bezeichnet werden. Gott gebe, daß seine Anstrengungen, die aufrichtig sind, nicht als eine der größten Enttäuschungen in den Annalen der Christenheit enden. Ich bitte die Angehörigen meiner Diözese, für seine Pläne zu Nutzen der christlichen Einheit zu beten."

Wie könnten wir darum besser diese Ausführungen beschließen, als mit dem Gebet, das der anglikanische Bischof aus dem Book of Common Prayer seinen Gläubigen zu beten nahelegt:

„Gnädiger Vater, wir bitten Dich demütig für Deine heilige katholische Kirche; möge es Dir gefallen, sie mit aller Wahrheit in allem Frieden zu erfüllen. Wo sie verdorben ist, reinige sie; wo sie im Irrtum ist, lenke sie; wo sie in irgend etwas fehlerhaft ist, erneuere sie; wo sie recht ist, stärke sie; wo sie Mangel leidet, sorge für sie; wo sie geteilt ist, einige sie, um dessentwillen, der für sie starb, auferstand und ewig lebt, um Fürsprache für uns einzulegen: Jesus Christus, Dein Sohn, unser Herr. Amen."

---

[9]) Vgl. O. B. Roegele, Isoliert Rom sich selbst? „Rheinischer Merkur", 14. Jahrgang Nr. 52, Weihnachten 1959.

WAS ERWARTEN EVANGELISCHE CHRISTEN VOM ÖKUMENISCHEN KONZIL?*)

Von Jean-Louis L e u b a

Bei aller Unsicherheit, die noch darüber herrscht, welche genauen Themata am 21. Ökumenischen Konzil der römisch-katholischen Kirche zur Sprache kommen werden und in welcher Weise die einschlägigen allgemeinen Bestimmungen der Canones 221—229 des Corpus juris canonici zur Anwendung kommen werden, ist wenigstens e i n e s ganz sicher: das in Aussicht genommene Konzil soll im Dienste der Einheit der Christen stehen.

Jeder evangelische Christ wird die Notwendigkeit dieser Aufgabe als solcher fraglos anerkennen. Nicht so fraglos aber wird er sich die Frage stellen lassen: Was erwartest du als evangelischer Christ vom angekündigten Konzil der römisch-katholischen Kirche? Denn als evangelischer Christ kann er nicht einmal versuchen, diese Frage zu beantworten, bevor er sich die Vorfrage gestellt hat, ob die bloße Tatsache, daß ihm zugemutet wird, überhaupt etwas von einem römischen Konzil zu erwarten, nicht schon eine Problematisierung seines eigenen Glaubens bedeutet, der er nicht mit einer Beantwortung, sondern gleich mit einer prinzipiellen Abweisung zu begegnen hat.

Diese Vorfrage müssen wir zunächst behandeln. Man wird zwar ohne weiteres anerkennen, daß hinsichtlich des Konzils sehr viele einzelne Erwartungen möglich sind. Auf dem Gebiet des kirchlichen Rechtes, der kirchlichen Disziplin kann ja die römische Kirche sehr viel tun, um ihren Willen zu zeigen, ihrerseits den interkonfessionellen Graben etwas zu verringern. Man denke nur an die Möglichkeit, den Gottesdienst in der Volkssprache zu halten, die Kommunion unter beiderlei Gestalt zu geben, die priesterliche Ordination nicht unbedingt nur Ledigen zu gewähren. Sogar auf dem Gebiet des göttlichen Rechts und der Lehre ist es möglich, nützliche Erklärungen zu erwarten hinsichtlich vieler bisherigen Kontroverspunkte, die sich dann als Produkt gegenseitiger Mißverständnisse entlarven würden. Die römische Kirche hat bei weitem noch nicht alle Möglichkeiten ausgeschöpft, ihr Verständnis der Rechtfertigung, der Realpräsenz in der Eucharistie und sogar des Geheimnisses der Fleischwerdung, also der Christologie und sogar der Mariologie derart zu erläutern, daß, was kirchentrennend schien, sich doch schließlich als gegenseitige Bereicherung offenbart.

Die Summe aller derartigen Erwartungen gleicht aber einer in Klammern gesetzten mathematischen Größe. Entscheidend ist das Vorzeichen. Und das Vor-

*) Der Beitrag ist geringfügig gekürzt.

zeichen sind hier die Existenz und die Funktion des ökumenischen Konzils als solchen, die mit der Existenz und Funktion des Lehramtes des Papstes so organisch verbunden sind, daß man vom ökumenischen Konzil unter Absehung des unfehlbaren Lehramtes des Papstes gar nicht sprechen kann.

Ist es nun aber nicht so, daß das Gute, das in vielen Punkten tatsächlich erwartet werden kann, schon wieder dadurch in Frage gestellt wird, daß die Proklamation dieses Guten zugleich eine neue Bestätigung der Maßgeblichkeit des unfehlbaren Lehramtes der römischen Kirche bedeutet? Und ist diese Maßgeblichkeit nicht gerade das, was der evangelische Christ nicht anerkennen kann?

Da dies das Hauptargument ist, müssen wir es nun etwas näher prüfen. Es ist offenbar unter den drei folgenden Voraussetzungen stichhaltig:

Der evangelische Christ kann die Maßgeblichkeit des unfehlbaren Lehramtes darum nicht anerkennen,

1. weil durch die bloße Existenz eines solchen Lehramtes der einzigen Offenbarung Gottes in Christus eine andere Instanz vorgeordnet ist, die mit der Heiligen Schrift als dem einzigen Dokument der einzigen Offenbarung in Konkurrenz tritt und schließlich zur willkürlichen Norm über die Heilige Schrift erhoben wird;

2. weil durch die bloße Existenz eines solchen Lehramtes der Bezeugung der einzigen Offenbarung, wie sie durch den Heiligen Geist in den Herzen der Gläubigen ständig geschieht, eine zweite Bezeugung vorgeordnet ist, die mit der einzig gültigen Bezeugung des Heiligen Geistes in Konkurrenz tritt und schließlich zur willkürlichen Norm über das Werk des Heiligen Geistes erhoben wird;

3. weil durch die bloße Existenz eines solchen Lehramtes die Kirche sich der Offenbarung Gottes bemächtigt, indem sie meint, sie könne sie unfehlbar konstatieren und unabänderlich formulieren, als wenn Gott nicht mehr frei wäre, die ein für allemal in Christus geschehene Offenbarung durch seinen Heiligen Geist immer wieder neu und lebendig zu bezeugen.

Falls diese Voraussetzungen wirklich stimmen, dann wäre für den evangelischen Christen von einem römischen Konzil überhaupt nichts zu erwarten. Im Gegenteil: alles Gute, was im einzelnen erwartet werden dürfte, alle Änderungen in Sachen des kirchlichen Rechtes, alle Erklärungen und Verdeutlichungen in Sachen der Lehre und des göttlichen Rechtes wären um so schlimmer, als sie den unüberbrückbaren und letzten Gegensatz zwischen dem evangelischen und dem römischen Glauben verdecken und damit die letzte notwendige Entscheidung zwischen Rom und der Reformation vernebeln würden.

Man darf hier nicht einwenden, das Lehramt habe nur die sehr bescheidene Funktion, die Irrtümer zu parieren, die im Leben der Kirche immer aufkommen können; es hätte sonst nicht produktiv zu sein, und es sei eine Übertreibung,

in ihm das entscheidende Merkmal der römischen Kirche zu sehen. Gewiß tritt das Lehramt als solches verhältnismäßig selten in Erscheinung, und es fragt sich sogar bei der großen Mehrzahl der päpstlichen Erklärungen, inwiefern es überhaupt in Erscheinung getreten ist. Aber die bloße Tatsache, daß es als solches existiert und ständig eingreifen kann, genügt, um es als Hauptmerkmal der römischen Kirche zu betrachten. Und mit dieser Tatsache haben sich die evangelischen Christen sowie alle anderen nichtrömischen Christen auseinanderzusetzen.

Stimmen aber die drei erwähnten Voraussetzungen?

Das ist die entscheidende Frage. Und die Beantwortung dieser Frage ist gerade das, was evangelische Christen vom nächsten ökumenischen Konzil erwarten.

Man könnte hier evangelischerseits einwenden, eine solche Erwartung sei ja naiv, die Beantwortung sei seit dem Tridentinum und vollends seit dem Vatikanum schon zur Genüge gegeben worden. Was hieße denn die feierliche Erklärung der Unfehlbarkeit des Papstes anderes, als daß die römische Kirche, in der Person ihres Hauptes, die Fähigkeit hat, den Sinn der Heiligen Schrift zu bestimmen, unter den je und je in der Kirche geschehenden Bezeugungen des Heiligen Geistes diejenigen zu erkennen, die gottgemäß sind, und sie in eine ihrem göttlichen Inhalt vollkommen angemessene Formulierung einzukleiden? Ist die ganze Frage nicht schon dadurch beantwortet, daß man überhaupt von einem unfehlbaren Lehramt gesprochen hat?

Stellen wir uns vor, was es heißen würde, wenn man alle diese Fragen mit Ja beantworten sollte. Es würde heißen, daß die römische Kirche nicht mehr die Pflicht hätte, die Heilige Schrift als solche zu studieren, daß dem Papst allein die Kompetenz zukäme, den Sinn der Schrift zu bestimmen. Angesichts der diesbezüglichen römischen Verlautbarungen, bis zu und mit der Enzyklika „Humani generis", wo zum Studium der Heiligen Schrift ermahnt wird, wird man nicht behaupten, das Lehramt ersetze in jeder Hinsicht das Studium der Schrift.

Es würde dann heißen — wenn die zweite Voraussetzung stimmte —, daß die römische Kirche im Lehramt eine solche Bezeugung der geoffenbarten Wahrheit besitzen würde, daß alles, was nicht von ihm ausginge, für sie von vornherein irrelevant wäre. Kann man im Ernst behaupten, das Lehramt sei derart auf sich selbst gestellt, daß es gar keinen gültigen Impuls von außen her bekommt und bekommen darf?

Es würde dann heißen — wenn die dritte Voraussetzung stimmte —, daß die Formulierungen des Lehramtes sich derart als göttliche Formulierungen ausweisen würden, daß sie gar nicht erklärungsbedürftig wären, da jede weitere Erklärung sie nur noch verdunkeln würde. Kann man im Ernst behaupten, die unfehlbaren und unabänderlichen Erklärungen des Lehramtes seien so zu verstehen,

daß jeder Versuch, sie theologisch zu interpretieren, von vornherein unmöglich und verboten sei?

Es wäre einfach nicht sachlich, angesichts der römischen Lehre vom Lehramt, wie sie nun einmal formuliert vorliegt, den römischen Katholizismus unbedingt und von vornherein eines solchen Totalitarismus zu bezichtigen. Das heißt aber nicht, daß hinsichtlich dieser Lehre viel ausführlichere und eindeutigere Erklärungen nicht wünschenswert wären, und das ist es, was evangelische Christen erwarten.

Bevor wir diese Erwartung aber näher ausführen, müssen wir gleich zwei Punkte vorwegnehmen:

1. Die evangelischen Christen werden nicht die Abschaffung des L e h r a m t e s als solchen erwarten, und zwar nicht einmal darum nicht, weil dies nur durch ein Wunder geschehen könnte, durch das die römische Kirche aufhören würde, diejenige zu sein, die sie ist, sondern ausschließlich darum, weil es zur christlichen Kirche überhaupt gehört, daß sie ein Lehramt hat, daß sie sich lehramtlich betätigt. Ohne Lehramt wäre die Kirche nicht imstande, sich dessen, was sie vom Worte Gottes in ihrer jeweiligen Gegenwart empfangen hat, bewußt zu werden und es derart zu formulieren, daß es das Werk des Heiligen Geistes in der Kirche zusammenfaßt und also der Erfahrung der ganzen Kirche entspricht. Ohne Lehramt würde die Kirche mit dem Worte Gottes gar nicht konkret und geschichtlich konfrontiert werden. Alles, was sie vom Worte Gottes in ihrer jeweiligen Gegenwart empfängt, bliebe implizit und könnte nicht zum Zeugnis werden. Auf diesen Sachverhalt näher einzugehen, dürfte vom evangelischen Standpunkt aus überflüssig sein, zeugt doch die bloße Existenz der reformatorischen Bekenntnisschriften, der späteren diesbezüglichen Erklärungen und nicht zuletzt der theologischen Fakultäten von der Notwendigkeit des Lehramtes in der Kirche Jesu Christi. Unsere Aufgabe ist nicht zu untersuchen, wie das Lehramt in der evangelischen Kirche seit der Reformation bis heute tatsächlich existiert und funktioniert hat. Die unbestreitbare Tatsache, daß es existiert und daß es notwendig zu existieren hat, dürfte in diesem Zusammenhang genügen, vom evangelischen Standpunkt aus die Beschäftigung mit der Frage des Lehramtes überhaupt zu rechtfertigen.

2. Die evangelischen Christen werden nicht die Abschaffung der Lehramtes des P a p s t e s erwarten, das heißt der kirchlichen Struktur, nach der das Lehramt ein entscheidendes Zentrum hat. Und dies wiederum nicht einmal, weil eine solche Abschaffung nur durch ein Wunder geschehen könnte, durch das die römische Kirche aufhören würde, die zu sein, die sie ist, sondern weil das evangelische Bewußtsein noch gar nicht in der Lage ist, ein gültiges Urteil darüber zu fällen, ob ein sichtbares Haupt der Kirche zur gottgewollten Struktur der Kirche gehört

oder nicht. Es gibt ja bekanntlich gewisse evangelische Christen, die sich bewußt sind, daß die Frage, ob die Kirche ein sichtbares Zentrum zu haben hat, noch unerledigt ist. Die Schwierigkeit besteht aber darin, daß die Frage, ob die Existenz dieses Zentrums als solchen gottgewollt ist, eng verbunden ist mit der Frage, w i e sich das Zentrum betätigt hat, das bis jetzt behauptet hat, das Zentrum zu sein. In dieser Beziehung hat es die Erstarrung der römischen Kirche seit der Reformation den evangelischen Christen schwergemacht, die Berechtigung des Papsttums als solchen einzusehen. Andererseits können die evangelischen Christen sich keinen Begriff machen, was die Christenheit wäre, was sie selbst wären, wenn die Papstkirche nicht existierte, haben sie doch in ständiger Auseinandersetzung mit der Papstkirche gelebt. Und jede Auseinandersetzung bedeutet, daß man von dem, womit man sich auseinandersetzt, Entscheidendes bekommt.

Über die Frage der Berechtigung der Existenz des Papsttums als solchen werden darum die evangelischen Christen erst imstande sein zu entscheiden, wenn sie über die Art und Weise besser Bescheid wissen, w i e, nach römischer Lehre, das Lehramt überhaupt zu funktionieren hat. Existenz und Verhalten bedingen sich ja gegenseitig. Und es ist unmöglich, sich über die Existenz ein Urteil zu bilden, wenn man sich über das Verhalten dieser Existenz noch nicht im klaren ist.

Wenn somit der evangelische Christ hinsichtlich der Existenz des päpstlichen Lehramtes als solchen keine letzten verantwortlichen Erwartungen hegen darf — also im Sinne einer Abschaffung des päpstlichen Lehramtes —, so wird er um so mehr verantwortliche Erwartungen hinsichtlich der Art und Weise hegen, wie nach der Lehre der Kirche, die den Anspruch erhebt, das Lehramt in ihrer Mitte zu besitzen, dieses Lehramt sich zu verhalten hat.

Hier muß unsere allgemeine Erwartung deutlich ausgesprochen werden, daß die römisch-katholischen Brüder, die das Konzil vorzubereiten haben werden, zunächst einmal verstehen, daß die Formulierung der Lehre vom unfehlbaren Lehramt des Papstes, wie sie nun einmal vorliegt, noch weit entfernt davon ist, die katholischerseits immer wieder abgewiesene Deutung auszuschließen, nach der die römisch-katholische Kirche eine auf sich selbst gestellte Größe, also, massiv gesagt, eine totalitaristische Größe ist. Diese noch sehr allgemein formulierte Erwartung enthält eine Fülle von besonderen Erwartungen, die wir nun unter den drei vorerwähnten Hauptnennern zusammenfassen können.

I.

Angesichts sowohl seines evangelischen Glaubens als auch der offenbar immer noch offenen Möglichkeiten der katholischen Kirche dürfte jeder evangelische Christ erwarten, e r s t e n s, daß die Frage einmal geklärt werde, wie denn die römische Kirche meint, ihren doch nicht von vornherein zu bezweifelnden Willen zu bezeugen, ihren Willen nämlich, der Endgültigkeit der objektiven Offenbarung

in Christus Genüge zu leisten. Mit anderen Worten: wie sie meint, das Verhältnis zwischen der Kirche und ihrem apostolischen Fundament in einer die Letztgültigkeit des Christusgeschehens und seiner apostolischen Bezeugung respektierenden Weise zum Ausdruck zu bringen. Wir haben es hier konkret mit dem Problemkreis zu tun, den man stichwortartig Bibel und Kirche nennen könnte.

Um den genauen Ort zu bestimmen, wo dieser Kreis wirklich zu finden ist, – wird man die evangelischste Position der römischen Theologie und die katholischste Position der evangelischen Theologie ins Auge fassen. Wenn überhaupt hier Fragen entstehen, dann sind sie natürlich a fortiori für alle anderen, massiveren Positionen, sowohl katholischerseits als auch evangelischerseits, gültig.

Nach der evangelischsten Position der römischen Theologie enthält die Heilige Schrift die ganze apostolische Überlieferung. Nach der katholischsten Position der evangelischen Theologie zeugt die Heilige Schrift davon, daß sie Gottes Wort ist, nicht abgesehen von ihrer Aktualisierung im Leben der Kirche unter dem Einfluß des Heiligen Geistes. Die sinnvolle Frage — sinnvoll, weil sie auf Voraussetzungen beruht, die dieser evangelischen und dieser katholischen Theologie gemeinsam sind — die sinnvolle Frage also wird daher die sein, ob denn die Aktualisation der Heiligen Schrift, die in der Kirche geschieht und die in den entscheidenden Fällen durch das Lehramt konstatiert wird, mit dem aktualisierten primären Inhalt identisch ist, oder ob sie in der Heiligen Schrift selber eine Referenz außer sich besitzt, kraft derer sie gerade als echte Aktualisation erkennbar sein kann. Die Lehre vom unfehlbaren Lehramte, wie sie nun einmal vorliegt, gibt da gar keine Auskunft. Und gerade dies wäre doch wünschenswert. Es wäre wünschenswert zu erfahren, ob die Kirche und insbesondere das Lehramt derselben in der Heiligen Schrift einen Maßstab besitzt, kraft dessen sie imstande ist, die Wirkungen des Heiligen Geistes unfehlbar zu konstatieren, oder ob die Wirkungen des Heiligen Geistes auf sich selbst gestellt und als solche konstatierbar sind.

Mit anderen Worten: wie funktioniert das Lehramt? Funktioniert es als einzige Instanz, die fähig ist, die Aktualisation so festzustellen, daß sie die Heilige Schrift als Dokument des apostolischen Depositums entbehren kann — oder funktioniert es wohl als eine Instanz, aber als eine solche, die ohne das ständige Rückfragen bei der Heiligen Schrift nicht imstande wäre, ihr Amt zu versehen? Ich weiß wohl, was man hier gemeinkatholischerseits einwendet: man dürfe Bibel und Kirche nicht derart trennen; Aktualisation und aktualisierter Inhalt bildeten ja eine Einheit und dergleichen mehr. Dieser Einwand ist übrigens nur die Kehrseite des alle spezifische Aktualisation negierenden gemeinprotestantischen Einwandes, der das Zeugnis der Heiligen Schrift abgesehen von seiner Aktualisation im Leben der Kirche erkennen zu können meint. Mit dieser im Grunde biblizistischen Position haben wir uns hier nicht auseinanderzusetzen. Es dürfte genügen, auf die Sturm- und Drang-Geschichte der protestantischen Bibelerklärung — auch auf die heutige! –

hinzuweisen, um anzudeuten, daß die biblizistische Position einfach nicht zu halten ist. Bei jeder Bibelerklärung spielt die Aktualisation im Leben der Kirche eine nicht zu negierende Rolle.

Hat aber der gemeinrömische Einwand eine größere Berechtigung? Es dürfte sehr schwer fallen, diese Frage zu bejahen. Was wäre dann die Tragweite der Anerkennung des biblischen Kanons, wenn der Inhalt dieses Kanons immer Geheimnis bliebe und keine Referenz für seine eigene Aktualisation bilden könnte? Wie könnte da die Kirche unmißverständlich bezeugen, daß sie nicht eine Schwärmerkirche ist, in der doch die Wirkungen des Heiligen Geistes feststellbar sind ohne den ständigen Rückgriff auf das auch für sich erkennbare apostolische Depositum; — in der also, theologisch ausgedrückt, die Pneumatologie ohne Bezug auf die Christologie ist? Wie könnte ohne diesen Maßstab das Lehramt der Kirche in allen den zweideutigen Vitalitätserscheinungen ihres Lebens die richtige Wahl treffen? Wie könnte sie i h r e n Gläubigen — um von den anderen Gläubigen einmal abzusehen — einsichtig machen, daß ihre Wahl gottgemäß ist, wenn sie nicht imstande wäre, diese Wahl biblisch zu begründen, und sich begnügen müßte, an den Glauben der Kirchenmitglieder zu appellieren, wodurch der Glaube an die Kirche allen anderen Glauben notwendig ersetzen würde, da er überhaupt keine weitere Bestätigung brauchen würde?

Die christliche Wirklichkeit — von der wir alle ja leben — ist so gestaltet, daß es schon schwer ist, von ihr in dieser Beziehung begrifflich Zeugnis abzulegen. Wie kann die Bibel Referenz für die kirchliche Aktualisation ihres Inhalts sein, wenn gerade die Aktualisation der Weg ist, durch den sie zum Sprechen und zum Handeln kommt? In der Begrifflichkeit der Hermeneutik gefragt: Wie kann die Erklärung des Textes am Text geprüft werden, da sie den Anspruch erhebt, gerade diese Prüfung zu sein?

Es ist hier nicht der Ort, in dieses fachtheologische Problem einzutreten. Sicher ist, daß unsere bisherigen, allzu starren Kategorien unfähig sind, für die christliche Wirklichkeit die passende Sprache zu liefern, und daß wir neue, aus der christlichen Wirklichkeit selber geborene Kategorien brauchen. Es wäre aber schon sehr viel gewonnen, wenn das römische Konzil wenigstens die Berechtigung unserer diesbezüglichen Fragen und Erwartungen irgendwie erkennen und annehmen könnte, wenn es dadurch das Ringen mehrerer unserer katholischen Brüder auch als seine Aufgabe betrachten könnte und sich dieses Ringens annehmen würde.

II.

Angesichts sowohl seines evangelischen Glaubens als auch der offenbar immer noch offenen Möglichkeiten der katholischen Kirche dürfte jeder evangelische Christ erwarten, z w e i t e n s, daß diese Frage einmal geklärt werde, w o das Lehramt die Aktualisation des Wortes Gottes in der Kirche zu suchen hat.

Diese Frage hat bekanntlich zunächst eine rein innerkirchliche Tragweite. Es ist das Verhältnis zwischen Lehramt und Kirche. Als Ausdruck des Bewußtseins der Kirche ist das Lehramt auf die Kirche angewiesen, um überhaupt von den besonderen Aktualisationen mit ihren zunächst immer zweideutigen Aspekten Kenntnis zu nehmen, damit es über sie mit Hilfe des spezifischen Mediums ein gültiges Urteil abgeben kann. Dabei hat das Lehramt eine doppelte Rolle: die empfangende und eine richtende. Beide Rollen bedingen sich gegenseitig. Einerseits — wie immer wieder mit Recht betont wird — hat das Lehramt eigentlich nicht produktiv zu sein. Die „Produktion" geschieht in der Kirche selber, wo der Heilige Geist schon tätig ist. Daher kann das Lehramt seine kritische Funktion nur ausüben, indem es seine empfangende Funktion ausübt. Andererseits kann das Lehramt aber seine empfangende Funktion nur ausüben, indem es auch zugleich seine kritische Funktion ausübt. Denn die „Produktion", die in der Kirche geschieht und die von der Kirche dem Lehramt durch allerlei Mittel und Wege unterbreitet wird, braucht selber das Lehramt, damit ihr eigenes Wesen geklärt wird. Die Kirche ist sich nicht von vornherein dessen klar bewußt, wo der Heilige Geist in ihrer Mitte tätig und produktiv bezeugt hat. Darum muß sich auch das Lehramt vergewissern, bevor es urteilt, w i e die von der Kirche unterbreitete Produktion gemeint ist, wie es sich mit ihr verhält, ob vielleicht der erste Ausdruck, der ihr spontan von der Kirche gegeben wird, ihrem tiefen Wesen gar nicht entspricht. Es bedarf also eines ständigen Gespräches zwischen Lehramt und Kirche. Wie dieses Gespräch zustandekommt, wie die Kirche sich beim Lehramt Gehör verschaffen kann, wird bekanntlich nicht ersichtlich aus dem Vatikanum, das ein Torso geblieben ist, ist doch die Lehre von der Kirche als solcher aus rein zufälligen Gründen nicht behandelt worden.

Schon vom römisch-katholischen Standpunkt aus ist es sehr zu wünschen, daß das nächste Konzil die vom letzten Konzil in Angriff genommene Aufgabe wieder aufnimmt und zu Ende führt und das Verhältnis zwischen Lehramt und Kirche viel konkreter formuliert. Für die Richtung, die da eingeschlagen werden könnte, ist schon die Tatsache sehr bezeichnend und erfreulich, daß nach dem Vatikanum ein neues Konzil überhaupt geplant wird. Damit ist wohl von vornherein darauf hingewiesen, daß die im Vatikanum anerkannte und formulierte Unfehlbarkeit des päpstlichen Lehramtes nicht dahingehend zu verstehen ist, daß das Lehramt von nun an dispensiert wäre, auf die Kirche zu hören und von sich aus produktiv sein könnte. Es zeigt sich also, daß die empfangende Rolle des Lehramtes der Gesamtkirche gegenüber, wie sie in einem Konzil durch ihre bevollmächtigten Vertreter zum Ausdruck kommt, vom Vatikanum nicht verkürzt worden ist.

In dieser Hinsicht werden sich aber die evangelischen Christen einer viel größeren Erwartung nicht entziehen können, der Erwartung nämlich, daß das nächste

Konzil nicht nur das innerkirchliche Verhältnis zwischen Kirche und Lehramt weiter ausbaut, sondern darüber hinaus bis zu der Frage vorstößt, ob denn das Lehramt als munus pastoris et doctoris omnium Christianorum, als Funktion des Hirten und Lehrers aller Christen, die besondere Zeugnisse des Heiligen Geistes nur innerhalb des Raumes zu suchen hat, der juristisch-soziologisch die römische Kirche heißt. Sowohl katholischerseits als auch evangelischerseits nimmt man allzu selbstverständlich an, das Lehramt könne gar nicht von den christlichen Gemeinschaften zu empfangen sein, die den Primat des Papstes nicht anerkennen. Die nichtrömischen Christen seien schließlich Schismatiker oder gar Häretiker, und die Papstkirche könne von ihnen nichts anderes als Rückkehr zu erwarten. Diese Art, die nichtrömischen Glaubensgemeinschaften aufzufassen, hat natürlich ihre relative Berechtigung hinsichtlich der inneren Disziplin der römischen Kirche und ihrer pastoralischen Sorge um ihre eigenen Mitglieder. Und die evangelischen Christen, die sich so etwas nicht immer angenehm gefallen lassen, werden wohl auch ähnliche, relativ durchaus berechtigte Gründe haben: die Grenzen zwischen den verschiedenen Konfessionen seien doch nämlich damit die Gemeinschaftler an ihrer eigenen Gemeinschaft und an ihrem eigenen Glauben nicht irre werden.

Es fragt sich aber, ob diese relative Berechtigung die absolute Konsequenz nach sich ziehen kann, daß das Lehramt sich nur der juristisch-soziologischen geschichtlichen Größe, die römische Kirche heißt, verantwortlich verpflichtet wissen und dementsprechend benehmen kann. Wenn dies der Fall sein sollte, würde das Lehramt überhaupt nicht imstande sein zu behaupten, es sei wirklich im Dienste omnium Christianorum, aller Christen. Demgegenüber muß angenommen werden, daß das Lehramt, gerade als Lehramt, verpflichtet ist, nach den Bewegungen des Heiligen Geistes zu fragen und ihnen gegenüber offen zu sein, auch wenn sie außerhalb der juristisch-soziologischen Größe der römischen Kirche aufstehen.

Sogar nach römisch-katholischer Lehre ist es ja nicht so, daß der Heilige Geist innerhalb der Grenzen der juristisch-soziologischen Größe, die römische Kirche heißt, immer handelt, außerhalb dieser Grenzen aber niemals. Auch in dieser Hinsicht will die römische Kirche nicht totalitär sein. Die äußere Anerkennung des Papstes als solche ist also nie eine Garantie, daß man Glied des mystischen Leibes Christi ist, und die Tatsache, daß man diese Anerkennung nicht vollzogen hat, ist noch kein Beweis dafür, daß man unter keinen Umständen Glied des mystischen Leibes Christi sein kann.

Wenn die Dinge so liegen – und sie liegen so nach römischer Lehre –, dann dürften die evangelischen Christen erwarten, daß die römische Kirche von ihnen nicht eine Rückkehr im Namen Gottes fordert, bevor ihr Lehramt den Erweis gebracht hat, daß es kein Totalitärlehramt ist, das nur die Bewegungen des Heiligen Geistes anerkennt, wenn sie innerhalb des Raumes geschehen, wo es anerkannt ist, sondern daß es die geistliche Fähigkeit hat, sie wahrzunehmen und

Diese Frage hat bekanntlich zunächst eine rein innerrömische Tragweite. Es ist das Verhältnis zwischen Lehramt und Kirche. Als Ausdruck des Bewußtseins der Kirche ist das Lehramt auf die Kirche angewiesen, um überhaupt von den besonderen Aktualisationen mit ihren zunächst immer zweideutigen Aspekten Kenntnis zu nehmen, damit es über sie mit Hilfe des apostolischen Maßstabes ein gültiges Urteil abgeben kann. Dabei hat das Lehramt eine doppelte Rolle: eine empfangende und eine richtende. Beide Rollen bedingen sich gegenseitig. Einerseits — wie immer wieder mit Recht betont wird — hat das Lehramt eigentlich nicht produktiv zu sein. Die „Produktion" geschieht in der Kirche selbst, wo der Heilige Geist schon tätig ist. Daher kann das Lehramt seine kritische Funktion nur ausüben, indem es seine empfangende Funktion ausübt. Andererseits kann das Lehramt aber seine empfangende Funktion nur ausüben, indem es auch zugleich seine kritische Funktion ausübt. Denn die „Produktion", die in der Kirche geschieht und die von der Kirche dem Lehramt durch allerlei Mittel und Wege unterbreitet wird, braucht selber das Lehramt, damit ihr eigenes Wesen geklärt wird. Die Kirche ist sich nicht von vornherein dessen klar bewußt, was der Heilige Geist in ihrer Mitte tätig und produktiv bezeugt hat. Darum muß sich auch das Lehramt vergewissern, bevor es urteilt, w i e die von der Kirche unterbreitete Produktion gemeint ist, wie es sich mit ihr verhält, ob vielleicht der erste Ausdruck, der ihr spontan von der Kirche gegeben wird, ihrem tiefen Wesen gar nicht entspricht. Es bedarf also eines ständigen Gespräches zwischen Lehramt und Kirche. Wie dieses Gespräch zustandekommt, wie die Kirche sich beim Lehramt Gehör verschaffen kann, wird bekanntlich nicht ersichtlich aus dem Vatikanum, das ein Torso geblieben ist, ist doch die Lehre von der Kirche als solcher aus rein zufälligen Gründen nicht behandelt worden.

Schon vom römisch-katholischen Standpunkt aus ist es sehr zu wünschen, daß das nächste Konzil die vom letzten Konzil in Angriff genommene Aufgabe wieder aufnimmt und zu Ende führt und das Verhältnis zwischen Lehramt und Kirche viel konkreter formuliert. Für die Richtung, die da eingeschlagen werden könnte, ist schon die Tatsache sehr bezeichnend und erfreulich, daß nach dem Vatikanum ein neues Konzil überhaupt geplant wird. Damit ist wohl von vornherein darauf hingewiesen, daß die im Vatikanum anerkannte und formulierte Unfehlbarkeit des päpstlichen Lehramtes nicht dahingehend zu verstehen ist, daß das Lehramt von nun an dispensiert wäre, auf die Kirche zu hören und von sich aus produktiv sein könnte. Es zeigt sich also, daß die empfangende Rolle des Lehramtes der Gesamtkirche gegenüber, wie sie in einem Konzil durch ihre bevollmächtigten Vertreter zum Ausdruck kommt, vom Vatikanum nicht verkürzt worden ist.

In dieser Hinsicht werden sich aber die evangelischen Christen einer viel größeren Erwartung nicht entziehen können, der Erwartung nämlich, daß das nächste

Konzil nicht nur das innerrömische Verhältnis zwischen Kirche und Lehramt weiter ausbaut, sondern darüber hinaus bis zu der Frage vorstößt, ob denn das Lehramt als munus pastoris et doctoris omnium Christianorum, als Funktion des Hirten und Lehrers aller Christen, die lebendigen Zeugnisse des Heiligen Geistes nur innerhalb des Raumes zu suchen hat, der juristisch-soziologisch die römische Kirche heißt. Sowohl katholischerseits als auch evangelischerseits nimmt man allzu selbstverständlich an, das Lehramt hätte gar nichts von den christlichen Gemeinschaften zu empfangen, die den Primat des Papstes nicht anerkennen. Die nichtrömischen Christen seien schließlich Schismatiker oder gar Häretiker, und die Papstkirche hätte von ihnen nichts anderes als ihre Rückkehr zu erwarten. Diese Art, die sichtbaren Glaubensspaltungen aufzufassen, hat natürlich ihre relative Berechtigung hinsichtlich der inneren Disziplin der römischen Kirche und ihrer pastoralischen Sorge um ihre eigenen Mitglieder. Und die evangelischen Christen, die sich so etwas nicht immer ungerne gefallen lassen, werden wohl auch ähnliche, relativ durchaus berechtigte Gründe haben: die Grenzen zwischen den verschiedenen Konfessionen seien doch nützlich, damit die Gemeindeglieder an ihrer eigenen Gemeinschaft und an ihrem eigenen Glauben nicht irre werden.

Es fragt sich aber, ob diese relative Berechtigung die absolute Konsequenz nach sich ziehen kann, daß das Lehramt sich nur der juristisch-soziologischen geschichtlichen Größe, die römische Kirche heißt, verantwortlich verpflichtet wissen und dementsprechend benehmen kann. Wenn dies der Fall sein sollte, würde das Lehramt überhaupt nicht imstande sein zu behaupten, es sei wirklich im Dienste omnium Christianorum, aller Christen. Demgegenüber muß angenommen werden, daß das Lehramt, gerade als Lehramt, verpflichtet ist, nach den Bezeugungen des Heiligen Geistes zu fragen und ihnen gegenüber offen zu sein, auch wenn sie außerhalb der juristisch-soziologischen Größe der römischen Kirche auftauchen.

Sogar nach römisch-katholischer Lehre ist es ja nicht so, daß der Heilige Geist innerhalb der Grenzen der juristisch-soziologischen Größe, die römische Kirche heißt, immer handelt, außerhalb dieser Grenzen aber niemals. Auch in dieser Hinsicht will die römische Kirche nicht totalitär sein. Die äußere Anerkennung des Papstes als solche ist also nie eine Garantie, daß man Glied des mystischen Leibes Christi ist, und die Tatsache, daß man diese Anerkennung nicht vollzogen hat, ist noch kein Beweis dafür, daß man unter keinen Umständen Glied des mystischen Leibes Christi sein kann.

Wenn die Dinge so liegen — und sie liegen so nach römischer Lehre —, dann dürften die evangelischen Christen erwarten, daß die römische Kirche von ihnen nicht eine Rückkehr im Namen Gottes fordert, bevor ihr Lehramt den Erweis gebracht hat, daß es kein Totalitärlehramt ist, das nur die Bezeugungen des Heiligen Geistes annimmt, wenn sie innerhalb des Raumes geschehen, wo es anerkannt ist, sondern daß es die geistliche Fähigkeit hat, sie anzunehmen und

auf sie zu hören, auch wenn sie außerhalb dieses Raumes geschehen und als solche laut geworden sind.

Dies dürfte zahlreiche dogmatische und praktische Konsequenzen miteinschließen. Dogmatisch wäre hier zu erläutern, wie der Anspruch der römischen Kirche, das ganze Depositum fidei zu besitzen, gar nicht bedeutet und bedeuten kann, daß die Aktualisierung dieses Depositums nicht auch außerhalb ihres Raumes geschehen kann, und zwar so, daß die römische Kirche selbst dadurch ein tieferes Bewußtsein dessen erhält, was sie schon besaß, ohne es zu wissen. Es wäre zu erläutern, daß, nicht anders als das Evangelium zu den Juden durch den Umweg über die Heiden zurückgekommen ist, das Evangelium zu der Kirche gerade durch den Umweg seiner Aktualisierung außerhalb der juristischen Kirche ständig zurückkommt und sie gerade dadurch vor allem Totalitarismus schützt. Dabei könnte gerade das Lehramt aufs eindrücklichste bezeugen, daß es nicht totalitär ist, indem es gerade den Christen, die es schon anerkennen, zeigt, wie das, was sie zu besitzen meinen, gerade bei denen, die es nicht zu besitzen meinen, sich als wirksam und lebendig erwiesen hat. Darüber hinaus würde es sich zugleich als authentisch denjenigen gegenüber ausweisen, die es bis jetzt nicht anerkennen konnten.

Mit einem Worte: Was die evangelischen Christen vom nächsten Konzil erwarten, ist, daß es in unmißverständlicher Weise davon zeugt, daß die römische Kirche nicht selbstgenügsam ist, als wenn sie von den nichtrömischen Christusgläubigen entweder nur dies bekommt, was schon in ihr gegenwärtig und wirksam ist, oder von ihnen nur das erwarten darf, was man von Häretikern erwartet: eine unfreiwillige Belehrung über das, was unter keinen Umständen annehmbar ist.

Dadurch würde das Konzil das Geheimnis der Glaubensspaltung, insbesondere das Geheimnis der Glaubensspaltung des 16. Jahrhunderts, nicht ausschließlich negativ beurteilen. Gleichwie Petrus den geheimnisvollen Weg der Judenkirche anerkannt hat, der das volle Evangelium der Gnade durch den Umweg der Heidenkirche zugekommen ist, würde die römische Kirche dogmatisch anerkennen, was sie doch unleugbar seit der Reformation bis heute tatsächlich anerkannt hat: das ist die Gültigkeit vieler evangelischer Zeugnisse, im Laufe der Jahrhunderte, hinsichtlich der Aktualisierung des Evangeliums mitten in der Geschichte und mitten in der Welt.

Confusione hominum, Dei providentia hat ja die römische Kirche sehr profitiert von dem Zeugnis, das, auch confusione hominum et Dei providentia, von den evangelischen Christen im Laufe der letzten vierhundert Jahre abgegeben wurde, und zwar nicht nur so, wie man von einem Häretiker profitieren kann, sondern auch sehr positiv. Auf dem Gebiete der Bibelexegese, auf dem Gebiet der ständig neuen Versuche, das Evangelium in

der modernen Welt begrifflich und ethisch zu behaupten, hat die römische Kirche von dem evangelischen Zeugnis sehr viel empfangen. Unsere Erwartung als evangelische Christen ist, daß sie sich dessen mehr bewußt wird und dies auch dogmatisch besser zu formulieren sucht. Es ist einfach unmöglich, soviel empfangen zu haben und es bei der Formulierung bewenden zu lassen, die evangelischen Christen seien ja schließlich doch Häretiker. Die Sachlage ist doch viel komplexer. Hier könnte das Lehramt wichtige Klärungen geben. Weit entfernt davon, seinen Anspruch zu verleugnen, würd es ihn gerade dadurch glaubhafter machen. Diese dogmatische Einsicht würde dann auch in der Praxis ihre Konsequenzen haben.

Zunächst einmal wird die römische Kirche den Protestantismus wirklich kennen wollen. Hier ist die Anregung des evangelischen Professors Meinhold zu nennen, die katholische Kirche möge erwägen, in Rom als Gegenstück zum Institut zur Erforschung der Ostkirche ein Institut zur Erforschung des Protestantismus einzurichten und also die ersten diesbezüglichen, schon gegründeten Einrichtungen weiter auszubauen.

Dann aber, und hauptsächlich, würde die Praxis der römischen Kirche den anderen christlichen Gemeinschaften gegenüber doch eine wesentlich andere sein, wenn sie sich mehr bewußt ist, daß es möglich wäre, daß der Heilige Geist auch in diesen Gemeinschaften ein für die ganze Christenheit gültiges Zeugnis gibt. Gerade kraft ihres katholischen, das heißt universellen Lehramtes, würde die römische Kirche einsehen, daß sie gegen den Heiligen Geist, wie er in anderen Gemeinschaften auch am Werke ist, nicht zu kämpfen wagen darf. Ich weiß wohl, daß man die römische Kirche als solche für vieles, was auf diesem Gebiet — und nicht selten mit Hilfe des Staates — geschieht, nicht verantwortlich machen kann. Aber gerade darum würde man evangelischerseits häufigere und ausdrücklichere Distanzierung von solcher Praxis und positivere Anleitung zur Zusammenarbeit im Dienst des Evangeliums seitens der offiziellen Stellen der römischen Kirche wünschen. Auch in dieser Beziehung, die um so wichtiger ist, als sie für den Mann auf der Straße sehr konkret und sehr unmittelbar ist, erwartet der evangelische Christ eine klare Stellungnahme des nächsten Konzils.

Was aber die Frage der Teilnahme der nichtrömischen Christen am nächsten Konzil betrifft, so dürfte hier keine Erwartung am Platze sein. Sogar wenn eine Einladung an evangelische Christen mit dem heute gültigen Codex juris irgendwie vereinbar wäre, würde eine solche Einladung, so brüderlich sie auch gemeint sein könnte, doch verfrüht und mißverständlich sein. Denn die evangelischen Christen sind eben noch nicht überzeugt, daß sie in den Augen der Papstkirche etwas anderes als Häretiker seien. Eine an sie adressierte Einladung wäre daher zweideutig, wenn sie nicht als volle Christen eingeladen würden, ins Gespräch mit dem Lehramt zu kommen. Bevor die römische Kirche daran denken kann, mit den evangelischen Christen ins Gespräch zu kommen, ist es doch nötig, daß sie ihre eigene

Lehre vom Lehramt im Verhältnis zur ganzen Christenheit viel unmißverständlicher ausarbeitet. Und dies kann sie nur tun, wenn sie zunächst allein mit sich selber ins Gespräch kommt und zu der Anerkennung der Wirkungen des Heiligen Geistes auch außerhalb der römischen Kirche gelangt. Dies ist eben die zweite Haupterwartung der evangelischen Christen.

III.

Angesichts sowohl seines evangelischen Glaubens als auch der offenbar immer noch offenen Möglichkeiten der katholischen Kirche dürfte jeder evangelische Christ erwarten, d r i t t e n s, daß das römische Konzil schließlich die Frage beantwortet, wie die Unfehlbarkeit des Papstes und die Unabänderlichkeit seiner Definitionen zu verstehen sind. Dabei meine ich nicht in erster Linie eine genauere Ausarbeitung der im vatikanischen Dekret enthaltenen Bedingungen, wonach eine päpstliche Erklärung als unfehlbar und unabänderlich zu betrachten sei, sondern eine viel umsichtigere Beantwortung der Frage, was eigentlich die Worte unfehlbar und unabänderlich in diesem wichtigen Zusammenhang bedeuten.

Wohl werden evangelische Christen ein Ohr dafür haben, daß die Wirkungen des Heiligen Geistes als solche im Leben der Kirche unfehlbar und darum unabänderlich sind, und daß sie darum als solche auch lehramtlich ausgedrückt werden können. Sonst würde das bezeugende, immer lebendige Werk des Heiligen Geistes innerhalb der Kirche zu einem unerkennbaren Geheimnis werden, das keine Tragweite für Kirche und Welt hätte. Ja, die Reformation selber, die doch auch ein Stück Kirchengeschichte ist, wäre gänzlich unerkennbar, wenn es nicht möglich wäre, in ihr die Wirkung des Heiligen Geistes unfehlbar und darum unabänderlich zu erkennen und zu bekennen.

Fraglich aber ist, wie es sich mit diesem Bekenntnis selbst verhält. Ist die Unfehlbarkeit der Definitio so zu verstehen, daß die Definitio als solche derart unfehlbar ist, daß sie, sozusagen monophysisch, der geschichtlichen Bedingtheit der Zeit, wo sie formuliert wurde, entzogen ist? Dies ist wohl nicht die absichtliche Meinung der römischen Kirche. Sonst würde sie nicht ihre Theologen ermutigen, den Sinn der Definitionen immer wieder zu erklären. Wenn aber eine Definitio auch ihre geschichtliche Bedingtheit hat, dann muß es heißen, daß sie eigentlich nur ein Hinweis sein kann, der mit dem durch sie anvisierten Inhalt nicht einfach identisch ist, und daß es möglich und notwendig ist, denselben Inhalt in einem anderen geschichtlichen Zusammenhang durch eine andere Formulierung auszudrücken.

Ist aber die römische Kirche gewillt, diese Konsequenz tatsächlich zu ziehen? Dies ist die dritte Haupterwartung der evangelischen Christen, die darin den Ertrag der teilweise zu Recht, teilweise zu Unrecht berüchtigten liberalen Theologie um der Wahrheit willen nicht aufgeben können. Wenn die römische Kirche

wünscht, daß der Anspruch ihres Lehramtes auf Unfehlbarkeit ernst genommen wird, dann muß sie imstande sein, diesen Anspruch vor jeder Kollision mit einem autoritären Denken zu befreien, wo das echte Skandalon, das echte Ärgernis des Glaubens mit dem falschen Skandalon, dem falschen Ärgernis der menschlichen Formulierungen, fatal unentwirrbar und lieblos vermischt wird. Sonst geschieht der Dienst des Lehramtes umsonst. Mehr noch: er versperrt den Weg zum Glauben. Hier ist auch nicht der Ort, auf die theologische Frage einzugehen. Aber sie mußte wenigstens erwähnt werden, hat sie doch die vielleicht größte Wichtigkeit hinsichtlich der gemeinsamen evangelisatorischen Aufgaben aller Christen.

Bibel und Kirche, Lehramt und Christenheit, Glaube und Formulierung des Glaubens, dies dürften, wenn ich recht sehe, die drei Hauptgebiete sein, wo die evangelischen Christen entscheidende Klärungen vom nächsten ökumenischen Konzil erwarten.

Dabei ist es so herausgekommen, daß die anfängliche Fragestellung sich in bezeichnender Weise umgestellt hat. War anfänglich gefragt: „Was erwarten evangelische Christen vom Ökumenischen Konzil?", so besteht die Antwort darin, daß gesagt wird, was das Ökumenische Konzil von den evangelischen Christen zu erwarten hat. Und darin steckt unsere letzte Frage: ob denn das Ökumenische Konzil, ob die römische Kirche überhaupt etwas von den evangelischen Christen erwartet, erwarten kann, erwarten darf.

Gewiß, seit vier Jahrhunderten erwartet sie die Seelen der evangelischen Menschen, die ständig eingeladen werden, sich um die cathedra Petri zu scharen. Aber dies ist, wenn ich so sagen darf, eine bloß quantitative Erwartung. Es wird erwartet, daß die evangelischen Christen die Zahl derer, die sich in der Kirche versammeln, wo die cathedra Petri aufgerichtet ist, vergrößern. Wenn diese Erwartung nur darin bestünde, würde die römische Kirche von den evangelischen Christen wie von allen anderen nichtrömischen Christen nichts Qualitatives erwarten. Ihr Privileg, das Lehramt in ihrer Mitte zu haben, würde sie selbstgenügsam machen. Sie würde sich nicht von den Wirkungen des Heiligen Geistes außerhalb ihres Raumes angesprochen wissen. Sie würde das Lehramt für sich selbst konfiszieren, als wenn die cathedra Petri nicht die cathedra für alle Christusgläubigen wäre. Daß sie ihr Privileg, die cathedra Petri, nicht für sich selber konfisziert, daß sie sie nicht gefangen hält, daß sie, wohl wissend um das Problematische der juristisch-soziologischen kirchlichen Grenzziehungen, bereit ist, daß das Lehramt nicht nur seine kritische, sondern auch und zunächst seine empfangende Rolle auch hinsichtlich der nichtrömischen Christen ausübt, das erwarten die evangelischen Christen vom Ökumenischen Konzil. Es hätte keinen Sinn, sie einzuladen, wenn die Charismata, wenn die Geistes-

gaben, die ihnen zuteil wurden, mit den Erleuchtungen und geistlichen Einsichten, die damit verbunden sind, nicht auch zugleich eingeladen, und das heißt aufgenommen werden. Dadurch würde sich die cathedra Petri sogar denjenigen glaubwürdig machen, die sie bisher zu entbehren meinten. Der cathedra Petri, wenn sie wirklich das ist, was sie zu sein beansprucht, gebührt es, den ersten Schritt zur Einheit zu machen. Von den evangelischen Christen einen Schritt zu erwarten, ist unmöglich, bevor sie die Möglichkeit haben zu wissen, ob dieser Schritt eine Bestätigung oder eine Verleugnung ihrer unverrückbaren Gewißheit bedeuten würde – der Gewißheit nämlich, daß ihnen Gott schon offenbar und gnädig wurde.

Daß diese Gewißheit und die Anerkennung der cathedra Petri nicht im Widerspruch stehen, nicht nur leidlich und mühsam, uneigentlich nur vereinbar sind, sondern letztlich aufeinander bezogen – dies ist es, was jetzt offenbar werden möge. Dabei würde es sich gar nicht um eine Rückkehr handeln, das heißt wohl um eine Absorbierung der evangelischen Christen durch die römische Kirche, sondern um eine Einigung um die cathedra Petri, die somit zeigen würde, daß sie wirklich katholisch, das heißt universell ist. Wenn die cathedra Petri wirklich ist, was sie zu sein beansprucht, dann ist sie nicht identisch mit der juristisch-soziologischen Größe, in der sie aufgerichtet ist. Sich um sie zu scharen, bedeutet nicht selbstverständlich, römisch zu werden.

Dies hat der große benediktinische Ökumeniker Dom Lambert Beauduin – der vor kurzem gestorben ist – schon vor dreißig Jahren gesagt, indem er die schöne Formel geprägt hat: Eglise unie, non absorbée. Geeinigte, nicht absorbierte Kirche. Das sei richtige Einheit.

Daß dies wirklich auch von Rom aus klar gesagt werden könnte, dies erwarten wir vom nächsten Konzil, als Christen, die evangelisch sind und die gewillt sind, es zu bleiben.

DOKUMENTE UND BERICHTE

VON DER „GIPFELÖKUMENE" IN DIE GEMEINDEN*)

In dem vor der Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland erstatteten Tätigkeitsbericht bemängelte der Ratsvorsitzende, Bischof D. Dr. Dibelius, mit Recht, daß „die innere Teilnahme der Gemeinde an der ökumenischen Arbeit bei uns eben doch geringer ist als anderswo. Das Interesse ist da, sobald es in rechter Weise angesprochen wird. Aber es wird eben oft genug nicht genügend angesprochen". Diesem Mangel abzuhelfen, ist seit mehr als einem Jahrzehnt das ständige Bemühen der von der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutsch-

*) Aus: Evangelische Welt. Jg. 14. Nr. 6 vom 16. 3. 1960.

land getragenen „Ökumenischen Centrale" in Frankfurt/Main, die von 1946—56 unter Leitung von Pfarrer D. Menn stand und seither in Personalunion mit der ökumenischen Abteilung im Kirchlichen Außenamt unter Oberkirchenrat Dr. Krüger verbunden ist. Neben umfangreicher Studienarbeit, Auswertung von Zeitschriften und Publikationen des In- und Auslandes, Beratung ökumenischer Arbeitskreise, Herausgabe eines Materialdienstes mit Übersetzungen aus fremdsprachlichen Zeitschriften und Redaktion der „Ökumenischen Rundschau", versucht die Ökumenische Centrale, den ihr aufgetragenen Dienst vor allem durch regionale Arbeitstagungen zu leisten, die — vier an der Zahl — für die einzelnen Gebiete zu Anfang eines jeden Jahres veranstaltet werden. Der Tatsache, daß die ökumenische Bewegung heute nicht mehr nur eine Angelegenheit von Pionieren, Spezialisten und Interessenten, sondern der offiziellen Kirchen selber ist, wird dadurch Rechnung getragen, daß die Einladungen an die Landes- und Freikirchen unmittelbar ergehen, die ihrerseits ökumenisch verantwortliche und tätige Theologen und Laien zu den Tagungen abordnen. Freilich möchte man die Laien noch erheblich stärker auf den Tagungen vertreten sehen, um ein theologisches Übergewicht in den Diskussionen zu vermeiden und intensiver in die Gemeinden, Schulen, kirchlichen Werke usw. hineinwirken zu können. Nicht zuletzt stellen diese ökumenischen Regionaltagungen eine Begegnung der „innerdeutschen Ökumene" dar, wie sie sich sonst im brüderlichen Miteinander und gemeinsamen Gespräch anderswo kaum in gleicher Weise zu ergeben vermag. Daß nämlich einige deutsche Freikirchen wohl im Rahmen der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland zur Mitarbeit bereit sind, nicht aber zum Ökumenischen Rat der Kirchen gehören oder auch nur mit ihm in Verbindung stehen wollen, bedarf in diesem Zusammenhang besonderer Betonung und verleiht den Gesprächen Spannung und Fruchtbarkeit zugleich.

Die Zielsetzung der Tagungen kann weniger darin bestehen, ein einzelnes Problem voll auszuschöpfen und womöglich durch eine gemeinsame Stellungnahme abzuschließen. Dieses muß vielmehr auf Grund der durch die Vorträge und Diskussionen vermittelten Anregungen den regionalen Studienkreisen, Arbeitsgemeinschaften, Pfarrkonferenzen, Akademietagungen usw. überlassen bleiben, wobei die Ökumenische Centrale auf Wunsch wiederum gerne Hilfestellung zu geben bereit ist. Die Regionaltagungen selber wollen und können nur „Informationen und Inspirationen" der Teilnehmer anstreben, indem sie in einem möglichst umfassenden Überblick die in der ökumenischen Bewegung gegenwärtig wichtigen Fragen und Aufgaben aufzuzeigen und darzustellen suchen. Eine kurze Zusammenstellung der Themen, die auf den im Januar und Februar dieses Jahres in Bad Boll, Herrenalb, Hofgeismar und Hamburg abgehaltenen Tagungen behandelt wurden, mag das verdeutlichen.

Den Fragestellungen der „Ökumene zu Hause" dienten die Vorträge von Prof. Kreck (Bonn) „Das Abendmahlsgespräch der EKD und seine Kritiker", Dozent Rockel (Hamburg) „Zum ekklesiologischen Selbstverständnis der Baptisten auf dem Hintergrund der Volkskirche", Dr. Knierim (Heidelberg) „Der systematisch-theologische Ansatzpunkt des methodistischen Selbstverständnisses" und Akademieleiter Dr. Renkewitz (Arnoldshain) „Allianz und Ökumene". Mit den Grundsatzfragen des Selbstverständnisses der ökumenischen Bewegung beschäftigten sich Dr. Bridston (Genf) „Die Zukunft von ‚Glauben und Kirchenverfassung'", Prof. Meinhold (Kiel) „Einheit und Spaltung in der Kirchengeschichte",

gaben, die ihnen zuteil wurden, mit den Erleuchtungen und geistlichen Einsichten, die damit verbunden sind, nicht auch zugleich eingeladen, und das heißt aufgenommen werden. Dadurch würde sich die cathedra Petri sogar denjenigen glaubwürdig machen, die sie bisher zu entbehren meinten. Der cathedra Petri, wenn sie wirklich das ist, was sie zu sein beansprucht, gebührt es, den ersten Schritt zur Einheit zu machen. Von den evangelischen Christen einen Schritt zu erwarten, ist unmöglich, bevor sie die Möglichkeit haben zu wissen, ob dieser Schritt eine Bestätigung oder eine Verleugnung ihrer unverrückbaren Gewißheit bedeuten würde – der Gewißheit nämlich, daß ihnen Gott schon offenbar und gnädig wurde.

Daß diese Gewißheit und die Anerkennung der cathedra Petri nicht im Widerspruch stehen, nicht nur leidlich und mühsam, uneigentlich nur vereinbar sind, sondern letztlich aufeinander bezogen – dies ist es, was jetzt offenbar werden möge. Dabei würde es sich gar nicht um eine Rückkehr handeln, das heißt wohl um eine Absorbierung der evangelischen Christen durch die römische Kirche, sondern um eine Einigung um die cathedra Petri, die somit zeigen würde, daß sie wirklich katholisch, das heißt universell ist. Wenn die cathedra Petri wirklich ist, was sie zu sein beansprucht, dann ist sie nicht identisch mit der juristisch-soziologischen Größe, in der sie aufgerichtet ist. Sich um sie zu scharen, bedeutet nicht selbstverständlich, römisch zu werden.

Dies hat der große benediktinische Ökumeniker Dom Lambert Beauduin – der vor kurzem gestorben ist – schon vor dreißig Jahren gesagt, indem er die schöne Formel geprägt hat: Eglise unie, non absorbée. Geeinigte, nicht absorbierte Kirche. Das sei richtige Einheit.

Daß dies wirklich auch von Rom aus klar gesagt werden könnte, dies erwarten wir vom nächsten Konzil, als Christen, die evangelisch sind und die gewillt sind, es zu bleiben.

DOKUMENTE UND BERICHTE

VON DER „GIPFELÖKUMENE" IN DIE GEMEINDEN*)

In dem vor der Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland erstatteten Tätigkeitsbericht bemängelte der Ratsvorsitzende, Bischof D. Dr. Dibelius, mit Recht, daß „die innere Teilnahme der Gemeinde an der ökumenischen Arbeit bei uns eben doch geringer ist als anderswo. Das Interesse ist da, sobald es in rechter Weise angesprochen wird. Aber es wird eben oft genug nicht genügend angesprochen". Diesem Mangel abzuhelfen, ist seit mehr als einem Jahrzehnt das ständige Bemühen der von der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutsch-

*) Aus: Evangelische Welt, Jg. 14, Nr. 6 vom 16. 3. 1960.

land getragenen „Ökumenischen Centrale" in Frankfurt/Main, die von 1946—56 unter Leitung von Pfarrer D. Menn stand und seither in Personalunion mit der ökumenischen Abteilung im Kirchlichen Außenamt unter Oberkirchenrat Dr. Krüger verbunden ist. Neben umfangreicher Studienarbeit, Auswertung von Zeitschriften und Publikationen des In- und Auslandes, Beratung ökumenischer Arbeitskreise, Herausgabe eines Materialdienstes mit Übersetzungen aus fremdsprachlichen Zeitschriften und Redaktion der „Ökumenischen Rundschau", versucht die Ökumenische Centrale, den ihr aufgetragenen Dienst vor allem durch regionale Arbeitstagungen zu leisten, die — vier an der Zahl — für die einzelnen Gebiete zu Anfang eines jeden Jahres veranstaltet werden. Der Tatsache, daß die ökumenische Bewegung heute nicht mehr nur eine Angelegenheit von Pionieren, Spezialisten und Interessenten, sondern der offiziellen Kirchen selber ist, wird dadurch Rechnung getragen, daß die Einladungen an die Landes- und Freikirchen unmittelbar ergehen, die ihrerseits ökumenisch verantwortliche und tätige Theologen und Laien zu den Tagungen abordnen. Freilich möchte man die Laien noch erheblich stärker auf den Tagungen vertreten sehen, um ein theologisches Übergewicht in den Diskussionen zu vermeiden und intensiver in die Gemeinden, Schulen, kirchlichen Werke usw. hineinwirken zu können. Nicht zuletzt stellen diese ökumenischen Regionaltagungen eine Begegnung der „innerdeutschen Ökumene" dar, wie sie sich sonst im brüderlichen Miteinander und gemeinsamen Gespräch anderswo kaum in gleicher Weise zu ergeben vermag. Daß nämlich einige deutsche Freikirchen wohl im Rahmen der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland zur Mitarbeit bereit sind, nicht aber zum Ökumenischen Rat der Kirchen gehören oder auch nur mit ihm in Verbindung stehen wollen, bedarf in diesem Zusammenhang besonderer Betonung und verleiht den Gesprächen Spannung und Fruchtbarkeit zugleich.

Die Zielsetzung der Tagungen kann weniger darin bestehen, ein einzelnes Problem voll auszuschöpfen und womöglich durch eine gemeinsame Stellungnahme abzuschließen. Dieses muß vielmehr auf Grund der durch die Vorträge und Diskussionen vermittelten Anregungen den regionalen Studienkreisen, Arbeitsgemeinschaften, Pfarrkonferenzen, Akademietagungen usw. überlassen bleiben, wobei die Ökumenische Centrale auf Wunsch wiederum gerne Hilfestellung zu geben bereit ist. Die Regionaltagungen selber wollen und können nur „Informationen und Inspirationen" der Teilnehmer anstreben, indem sie in einem möglichst umfassenden Überblick die in der ökumenischen Bewegung gegenwärtig wichtigen Fragen und Aufgaben aufzuzeigen und darzustellen suchen. Eine kurze Zusammenstellung der Themen, die auf den im Januar und Februar dieses Jahres in Bad Boll, Herrenalb, Hofgeismar und Hamburg abgehaltenen Tagungen behandelt wurden, mag das verdeutlichen.

Den Fragestellungen der „Ökumene zu Hause" dienten die Vorträge von Prof. Kreck (Bonn) „Das Abendmahlsgespräch der EKD und seine Kritiker", Dozent Rockel (Hamburg) „Zum ekklesiologischen Selbstverständnis der Baptisten auf dem Hintergrund der Volkskirche", Dr. Knierim (Heidelberg) „Der systematisch-theologische Ansatzpunkt des methodistischen Selbstverständnisses" und Akademieleiter Dr. Renkewitz (Arnoldshain) „Allianz und Ökumene". Mit den Grundsatzfragen des Selbstverständnisses der ökumenischen Bewegung beschäftigten sich Dr. Bridston (Genf) „Die Zukunft von ‚Glauben und Kirchenverfassung' ", Prof. Meinhold (Kiel) „Einheit und Spaltung in der Kirchengeschichte",

Dr. Dombois (Heidelberg) „Die Kirche als Institution — soziologisch und theologisch gesehen", Prof. Schrey (Berlin) „Kirche — Institution oder Verein?" und Prof. Grundmann (München) „Der Beitrag des evangelischen Kirchenrechts zum Selbstverständnis des Ökumenischen Rates der Kirchen".

Das Gespräch mit der orthodoxen Kirche hatten zum Gegenstand die Vorträge von Prof. Zander (Paris) „Orthodoxie und römisch-katholische Kirche", Prof. Heiler (Marburg) „Der Gottesdienst in der Ostkirche", Dr. Nissiotis (Bossey) „Die qualitative Bedeutung der Katholizität in der Orthodoxie" und Dr. Slenczka (Heidelberg) „Der Stand des ökumenisch-orthodoxen Gesprächs". Über die Gesprächsmöglichkeiten mit der römisch-katholischen Kirche unterrichtete Dr. Brandenburg (Paderborn) und über „Das Ökumenische Konzil – eine innerkatholische Angelegenheit?" Pater Dr. Sartory (Niederaltaich).

Soziale und internationale Probleme standen im Mittelpunkt der Referate von Dipl.-Volkswirt Donath (Karlsruhe) „Die Verantwortung der Christenheit für die Länder im raschen sozialen Umbruch", Dr. Heyde (Bad Godesberg) „Sozialpolitik und Ökumene" sowie Rev. Starbuck (USA, z. Zt. Mainz-Kastel), der die Strukturwandlungen der Gemeinde in der heutigen Industriegesellschaft untersuchte.

Mit der kirchlichen Situation in anderen Ländern unter ökumenischen bzw. missionarischen Gesichtspunkten befaßten sich die Vorträge von Prof. Gensichen (Heidelberg) „Theologische Gespräche zwischen den indischen Lutheranern und der Kirche von Südindien", Prof. Hromadka (Prag) „Der Auftrag der Kirche im sozialistischen Staat", Prof. Berkhof (Driebergen) „Die niederländischen Kirchen vor der ökumenischen Aufgabe", Pastor Hauge (Oslo) „Die Stellung der norwegischen Kirchen und Missionsgesellschaften zur Integration", Generalsekretär Appel (Paris) „Wie stellt sich die Frage der Einheit in Frankreich?" und Diakon Weissinger (Mainz-Kastel) „Besuch bei den Evangeliumschristen-Baptisten in der UdSSR".

Daß auf allen vier Tagungen auch die Vorbereitungen der nächsten Weltkirchenkonferenz 1961 in Neu-Delhi zur Debatte standen, versteht sich von selbst. Neben Bibelarbeiten über das Generalthema „Jesus Christus, das Licht der Welt" erwies sich hierbei die großangelegte biblische Besinnung von Prof. G. Stählin (Mainz) als außerordentlich hilfreich. Auch die Erörterung praktischer Arbeitsfragen für die Förderung ökumenischer Aufgaben in den Gemeinden bilden einen festen Bestandteil der Tagungen.

Sicherlich kann der von Bischof D. Dibelius eingangs erwähnten Notwendigkeit nicht allein durch die Tagungen der Ökumenischen Centrale entsprochen oder gar Genüge getan werden. Wohl aber ist hier eine der Brücken, ökumenisches Gedankengut auf breiter Ebene in Pfarrerschaft und Gemeinden der Landes- und Freikirchen hineinzutragen. Dabei wird man sich freilich dessen bewußt sein müssen, daß „Ökumene" nicht ein billiges Allerweltkirchentum bezeichnet, sondern ein mühsames, alle geistlichen und geistigen Kräfte forderndes Ringen um die Einheit der Kirche Jesu Christi. Kirchliche Gäste aus dem Ausland haben darum wiederholt zum Ausdruck gebracht, daß sie ähnliche Bemühungen, wie sie von den Arbeitstagungen der Ökumenischen Centrale ausgehen, auch in ihren Heimatkirchen aufgenommen sehen möchten.

Hanfried Krüger

CHRONIK

Gegen die jüngsten antisemitischen Ausschreitungen wandte sich eine Erklärung des Ökumenischen Rates vom 6. Januar, die vom Vorsitzenden des Zentralausschusses, Dr. Franklin C. Fry, und Generalsekretär Dr. Visser 't Hooft unterzeichnet ist.

Der Exekutivausschuß des Ökumenischen Rates, der vom 8.—12. Februar in Buenos Aires zusammentrat, appellierte erneut an die Atommächte, ihre Bemühungen um eine endgültige Einstellung aller Kernwaffenversuche fortzusetzen. Der Exekutivausschuß begrüßte außerdem eine Pflege der Kontakte mit der römisch-katholischen und der russisch-orthodoxen Kirche.

Zu der vom Ökumenischen Rat der Kirchen gemeinsam mit den nationalen christlichen Jugendräten Europas vom 13.—24. Juli 1960 in Lausanne veranstalteten Ökumenischen Jugendkonferenz in Europa, die das Thema der bevorstehenden Weltkirchenkonferenz „Jesus Christus, das Licht der Welt" behandeln wird, werden etwa 1400 Teilnehmer aus 12 europäischen Ländern sowie 300 Gäste aus anderen Erdteilen erwartet.

Eine engere und aktivere ökumenische Zusammenarbeit in Brasilien erörterten in Sao Paulo südamerikanische Kirchenführer fast aller Denominationen mit führenden Persönlichkeiten des Ökumenischen Rates, darunter auch Erzbischof Jakovos von Nord- und Südamerika.

Der Festigung des ökumenischen Zusammenhalts der australischen Kirchen diente die von 430 Delegierten besuchte 1. Australische Kirchenkonferenz vom 2.—11. Februar in Melbourne, auf der u. a. der Generalsekretär des Internationalen Missionsrates, Bischof Lesslie Newbigin, und der Sekretär des Laienreferats des Ökumenischen Rates, Pfarrer Hans-Ruedi Weber, sprachen.

Die 550 000 Seelen zählende Presbyterianische Kirche von Korea hat beschlossen, aus dem Ökumenischen Rat der Kirchen auszutreten, um die Einheit mit ihrem fundamentalistisch orientierten Flügel aufrechtzuerhalten.

Der Rat für christliche Studienarbeit in Schweden hat beschlossen, im ganzen Lande Studienkreise zu bilden, die sich mit ökumenischen Fragen beschäftigen und etwa 20 000 Personen erfassen sollen.

Für eine bessere Koordinierung der christlichen Gebetswochen (Allianz und Ökumene) sprach sich eine von protestantischen, orthodoxen und römisch-katholischen Teilnehmern besuchte Konsultation in Bossey aus.

Während im vergangenen Jahre in Deutschland 2850 Handreichungen für die Gebetswoche für die christliche Einheit von den Gemeinden angefordert wurden, waren es in diesem Jahre über 12 000.

VON PERSONEN

Als Nachfolger des im Oktober verstorbenen Prof. Walter Freytag wurde der stellv. Vorsitzende des Zentralausschusses, Dr. Ernest A. Payne (Baptistenvereinigung von Großbritannien und Irland), zum Vorsitzenden der Studienabteilung des Ökumenischen Rates bestellt.

Stellv. Vorsitzender der Kommission für „Glauben und Kirchenverfassung" wurde Prof. Henri C. W. d'Espine (Genf), nachdem Bischof Lesslie Newbigin wegen seiner Berufung zum Generalsekretär des Internationalen Missionsrates dieses Amt niedergelegt hatte.

Der Deutsche Ökumenische Studienausschuß berief als Nachfolger von Prof. Freytag den alt-katholischen Theologieprofessor Dr. Werner Küppers (Bonn) zum stellv. Vorsitzenden.

ZEITSCHRIFTENSCHAU

Die mit einem *) versehenen Artikel können in deutscher Übersetzung bei der Ökumenischen Centrale, Frankfurt a. M., Untermainkai 81, angefordert werden.

Martin Werner, „Jesus Christus — das Licht der Welt. Bemerkungen zum Hauptthema der III. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen 1961", Schweizerische Theologische Umschau, Nr. 1/2 (1959), S. 26—36.

In dieser exegetischen Studie vertritt W. die Ansicht, daß sich Sendung und Auftrag des Ökumenischen Rates wegen des „weltverneinenden Mysteriencharakters" und der „kirchlichen Selbstverabsolutierung" der johanneischen Form des Christentums nicht durch Joh. 8, 12 zum Ausdruck bringen ließen. Der richtige Ansatz müsse vielmehr von der weltbezogenen, jeder messianischen und kirchlichen Verengung fernen „altsynoptischen Botschaft Jesu" her gefunden werden.

Hermann Sasse, „The Ecumenical Movement and the Lutheran Church", Concordia Theological Monthly, Nr. 2, Februar 1960, S. 87—104.

In dieser auf Veranlassung der Missouri-Synode verfaßten Abhandlung gibt der Verf. vom Standpunkt des lutherischen Bekenntnisses einen kritischen Überblick über Geschichte und Zielsetzungen der heutigen ökumenischen Bewegung, wobei er insbesondere die zunehmende Erweichung und Verschwommenheit des „Lambeth Quadrilateral" als ökumenischer Gesprächsgrundlage beanstandet. Gegenüber einem die Wahrheit des Evangeliums relativierenden Streben nach praktischer Zusammenarbeit oder organischer Einheit gelte es, die biblische Lehre von der Kirche in alleiniger Bindung an das Wort Gottes zur Geltung zu bringen. Die Christenheit damit wieder zum rechten Verständnis des reinen Evangeliums und der Sakramente zurückzurufen, sei der ökumenische Auftrag der lutherischen Kirche.

Cecil Northcott, „Ecumenical Movement or Monument?", British Weekly, 14. Jan. 1960, S. 5*).

Die pointierte Fragestellung dieses Aufsatzes weist auf den Spannungsbogen von Edinburgh 1910 bis zum Bau eines großen ökumenischen Verwaltungsgebäudes im Jahre 1960 hin. Der Stachel liegt natürlich in der Sorge, die Ökumene sei nicht genug Bewegung, sondern in der Gefahr, „ein Denkmal des guten Willens und der Zusammenarbeit zu werden". Wir müßten erneut versuchen, den für unser Jahrzehnt nötigen „nächsten Schritt" zu tun. Ohne diese Ausrichtung wäre die Feier eines Jubiläums nichts mehr und nichts weniger als „Denkmalbau".

C.-J. Dumont, „Les Eglises orthodoxes et le Mouvement oecuménique", Vers l'Unité Chrétienne, Nr. 1-2, 1960, S. 5-8.

Dumont versucht, nach den Gärungen des letzten Jahres einen Überblick über die ökumenische Weltlage zu gewinnen, in den er — im Gegensatz zum Titel — auch Rom einbezieht. Nach Rhodos hätte man in verschiedenen Lagern den Eindruck gehabt, als wolle Genf alle ökumenischen Kontakte monopolisieren und als halte sich das Ökumenische Patriarchat für den einzig legitimen Sprecher der Orthodoxie. Beide Meinungen seien inzwischen richtiggestellt. Auf orthodoxer Seite müsse man allerdings auch in Zukunft damit rechnen, daß die autokephalen Kirchen durchaus nicht gewillt seien, nur über Konstantinopel zu sprechen. Klärungen seien von der pan-orthodoxen Konferenz zu erwarten, die darüber hinaus als eine parallel zum Ökumenischen Konzil der römischen Kirche arbeitende Institution zu einer gegenseitigen Annäherung führen könne. Dem Artikel sind eine Reihe einschlägiger Dokumente beigefügt.

Paul D. Devanandan, „Unity, Witness, Service in South India", British Weekly, 4. Febr. 1960, S. 5.

Verf. berichtet von der 7. Generalsynode der Kirche von Südindien, von ihren Fortschritten, aber auch von überall bekannten Schwierigkeiten. Bedauerlich sei, daß Baptisten und amerikanische Methodisten weiter neben der südindischen Kirche leben.

Zu den inneren Problemen gehören besonders die Gefahr eines nach außen unverständlichen Gottesdienstes und fehlende Formen des Zeugnisses. Weiterhin bestehen manche früheren Anglikaner wie Kongregationalisten sehr stark auf Wahrung alter Formen. Im ganzen ist dem Bericht anzumerken, daß die südindische Kirche sich selbst wesentlich realistischer sieht als mancher ökumenische Romantiker.

Franklin H. Littell, „Die Bedeutung des Kirchenkampfes für die Ökumene", Evangelische Theologie, Heft 1/1960, S. 1—21.

Für Littell hat der Kirchenkampf, genauer, die Barmer Erklärung eine neue Epoche der Kirchengeschichte eingeleitet. Hier habe man radikal Schluß gemacht mit Religion und „Christlichkeit". Hier sei die Stelle, an der die Kirche angefangen habe, über die viktorianische Einheit von Religion und Kultur hinauszukommen (das heutige Amerika stehe noch im alten Denken); hier seien auch die Laien und die Kirche selbst wiederentdeckt worden. Dazu komme, daß man sich durch die Stuttgarter Schulderklärung wirklich aller Verteidigung begeben habe — ein derartiges Wort sei z. B. nach dem amerikanischen Bürgerkrieg von keiner Seite gefunden worden! —, so daß man nun wirklich gänzlich angewiesen war auf Gottes Gnade. Für diese Konsequenz dankt Littell mit seinem Aufsatz für „die ganze ökumenische Bruderschaft" (20) den „Männern des christlichen Widerstandes" (ibid.).

Keith R. Bridston, „Survey of Church Union Negotiations 1957 — 1959", The Ecumenical Review, Nr. 2, Januar 1960, S. 231—260").

Der neue Bericht über den Stand der Kirchenunionsverhandlungen und -vorgespräche liegt nunmehr vor. Dr. Bridson hat versucht, möglichst vollständig zu sein, so daß ein umfangreiches Dokument entstanden ist. Die deutsche Übersetzung kann in der Ökumenischen Centrale angefordert werden.

Nr. 2/1960 der Ecumenical Review enthält außer den auf der letzten Zentralausschuß-Sitzung gehaltenen Vorträgen von Prof. E. Schlink und Prof. Konstantinidis folgende vier Arbeiten:

P. P. Bratsiotis, „The Fundamental Principles and Main Characteristics of the Orthodox Church",

E. R. Hardy, „The Bounds and Pillars of the Church",

Ch. Westphal, „The Marks of the Church — A Protestant Viewpoint",

G. Florowsky, „The Ethos of the Orthodox Church".

Alle vier Referate wurden der Faith and Order-Konsultation, die vom 16.—18. August 1959 in Kifissia stattfand, vorgetragen.

NEUE BÜCHER

Edward Francis Hanahoe, Catholic Ecumenism. The Reunion of Christendom in contemporary Papal Documents. The Catholic University of America Press, Washington 1953. 182 S. $ 2.—.

Die vorliegende Dissertation eines Mitglieds der röm.-kath. Society of the Atonement ist der Anlaß gewesen für das mit dem gleichen Thema befaßte Buch von Gregory Baum (s. Ök. Rundschau Nr. 4/1959, S. 215 f.). Der Unterschied ist in der Tat beträchtlich. Denn H. fühlt sich zu seiner Arbeit inspiriert durch die bekannte Instructio des röm. S. Officium vom 20. 12. 1949, die ja das ökumenische Gespräch mit Rom nicht gerade erleichtert hat. Entsprechend entfaltet H. die konsequente römische Lehre von der Einheit der Kirche, die ausschließlich in der römischen Kirche gegeben sei. Die außerrömische Christenheit befinde sich dagegen in einer „chaotischen Verfassung" wegen der vielfältigen nichtkatholischen „Sekten" (S. 9).

Der Verfasser hat wohl die offiziellen Dokumente der ökumenischen Bewegung studiert, stützt sich aber sonst allermeist auf röm.-kath. Unterlagen, vor allem aus dem englisch-amerikanischen Sprachraum. Verständlicherweise unterscheidet er den „nicht-kath." vom „kath. Gebrauch" des Wortes „ökumenisch" und erklärt bündig: „A Catholic ecumenism will the look toward a return of the separated Oriental Churches and the Protestant com-

munities to the Roman Church" (S. 46 f.). Die Anglikaner gelten, wie bekannt, in dieser Sicht trotz ihrer betont bischöflichen Verfassung ebenfalls nur als eine „protestantische Gemeinschaft". Die weltweite Bewegung zur Einheit ist zwar auf die göttliche Vorsehung zurückzuführen, ihr Ziel kann aber einzig „die eine sichtbare religiöse Gemeinschaft ... mit dem Hl. Stuhl" sein: „This one Church alone is both de jure and de facto ecumenical" (S. 159 ff.). Nur der ist gerettet, der wirklich ein Glied dieser Kirche ist oder wirksam nach dieser Gliedschaft strebt. Dieses Streben kann auch implizit gegeben sein durch den Besitz der heiligmachenden Gnade und eine — im Sinn des Verfassers „leider" — unbesiegliche Unkenntnis der wahren Religion.

Als normaler Weg zur Wiedervereinigung wird die Konversion angesehen. Für alle Protestanten kommt nur die Einzelkonversion in Frage, selbst da, wo ganze Gruppen sich Rom anschließen wollten. Nur für Gemeinschaften (bodies) mit einer gültig geweihten Hierarchie und der rechten kath. Lehre ist auch eine korporative Wiedervereinigung denkbar. Eigene Riten, geistliche Gewänder und Eheerlaubnis für den Klerus können ihnen erhalten bleiben.

Der Duktus dieser Schrift ist nicht verheißungsvoll für ein Gespräch über ökumenische Einheit zwischen den nichtrömischen und der römischen Kirche. Dazu lädt uns mehr das oben angegebene Buch von Baum ein. Sollten wir aber noch eine Frage anschließen, damit wir nicht nur enttäuscht H.'s Schrift beiseite legen müssen, dann ist es die an das päpstliche Dokument von 1949: Ja, „außerhalb vom Glauben gibt es keine wahre Einheit", das ist richtig und muß gesagt werden. Aber was heißt hier „truth"? Wenn die „pistis" des Neuen Testaments gemeint ist — und sie muß doch schließlich zuerst gemeint sein —, dann könnten wir weiter miteinander reden.

Reinhard Mumm

Wilhelm Kahle, Die Begegnung des baltischen Protestantismus mit der russisch-orthodoxen Kirche. Leiden/Köln, E.J. Brill, 1959. 240 Seiten. 10 Bildbeilagen. Leinen DM 34.95.

Wollte man die Anzeige dieses Buches in drei Stichworten zusammenfassen, so ließe sich sagen: Wir sind voller Respekt vor der umfassenden wissenschaftlichen Leistung des Verfassers; voller Dankbarkeit an die Deutsche Forschungsgemeinschaft, mit deren Unterstützung das Buch gedruckt werden konnte; voller Freude an der vermittelten Einsicht, daß Gott in der Auflösung weltlicher Ordnungen zugleich auch die (menschlichen) Grenzen zwischen den Konfessionen aufhebt.

Es ist eine erregende Lektüre, das kirchengeschichtliche Geschehen im Baltikum, diesem verlorenen Winkel Europas, zu verfolgen. Sicherlich, es ist immer ein „Wetterwinkel" gewesen, bis in die jüngste Vergangenheit hinein, als Kurland der letzte Frontabschnitt der beiden Weltkriege war. Die Bewohner des Landes haben sich immer als „Vormauer der Christenheit" verstanden, als Bastion, die zu verteidigen die Vertretung des Landes in allen ihren wechselnden Formen von der Kirche und dem Deutschen Orden über die Baltischen Ritterschaften bis zu den estnischen und lettischen Republiken der Zeit zwischen den Weltkriegen nicht müde wurde. Als bestimmendes Losungswort galt jenes: „Die Stirn nach Osten!" seit jeher, auch wenn es erst im 19. Jahrhundert so ausgesprochen wurde. Der Osten — das war jene unüberschaubare Weite, das war das ganz Andere, Fremde, ein Volk anderer Sprache und — nicht zuletzt — eine fremde, unverständliche Kirche. Und trotz der Existenz einer christlichen Kirche ist es „die Sicht des Ostens als Raumes der Gottlosigkeit und der Verführung zum Abfall, die wie eine durchgehende Melodie immer wieder ... zum Ausdruck kommt". Nur selten finden sich Einzelne um die Wende des 18. zum 19. Jahrhundert, die der Meinung sind, „daß gerade im Osten das Heil liegt, im Gegensatz zu dem verderbten und materialisierten Westen" (Jung-Stilling, Franz von Baader).

Man stand der russisch-orthodoxen Kirche im Mittelalter hochmütig-abgrenzend gegenüber und wurde nach und nach immer tiefer und wohl auch schuldhafter in ein kämpferisches Gegeneinander verstrickt. Mit besonderer Sorgfalt schildert der Verfasser die Auseinandersetzung der lutherischen Landeskirche mit Herrnhut, das hier mit seinen „kirchensprengenden Einflüssen" doppelt gefährlich war, weil es in der Ab-

grenzung zwischen Kirche und Herrnhut zugleich auch um das Aufbrechen in die nationalen Fronten deutsch und estnisch-lettisch ging. Höhepunkt der Auseinandersetzung zwischen dem baltischen Protestantismus und der russisch-orthodoxen Kirche ist jene Zeit der Konversionen, die einen tiefen Einblick in die kirchliche Mitverantwortung für den sozialen Stillstand im Baltikum und für die Unbedenklichkeit gibt, mit der die russisch-orthodoxe Kirche sich von der zaristischen Regierung als Werkzeug politischer und nationaler Maßnahmen brauchen ließ. Ein leidvolles Kapitel baltischer Kirchengeschichte, das bis in die große Politik hinein seine Wellen schlug und unter dem Stichwort „Deutsch-protestantische Kämpfe" um die Mitte des 19. Jahrhunderts auch in das Bewußtsein Preußens und des Reiches trat.

Im Ganzen: „Politisch gesehen war die Kirche das eigentliche Band der Landschaft gewesen. Kulturell und erzieherisch war die Kirche Schule der Esten und Letten gewesen. National war die Kirche ein Moment der Selbstbehauptung gegenüber dem Russentum, und gesellschaftlich hatte die Kirche länger und stärker als anderswo im Protestantismus Deutschlands eine besondere Stellung erfüllt und behauptet."

So hatte die Kirche ihr redlich Teil in der geschichtlichen Welt beigetragen und geleistet und war immer zugleich auch Quelle geistlichen Lebens, Dank für Gottes Gnade, Tröstung im Leiden und ... Fülle menschlicher Irrtümer und menschlicher Schuld.

Als in der Russifizierung der 80er Jahre im vorigen Jahrhundert, dann mit der Staatswerdung Estlands und Lettlands nach dem ersten Weltkrieg und schließlich mit der Umsiedlung des Baltentums im Herbst 1939 und dem vorübergehend durch die deutsche Besetzung unterbrochenen Prozeß der Eingliederung in die Sowjetunion alle geschichtlich gewordene Ordnung erst gelockert und schließlich zerrissen wurde, da begann im baltischen Protestantismus jene Selbstbesinnung, die in einem schönen Ansatz ein besonderes Stück ökumenischer Arbeit Wirklichkeit werden ließ. Sie ist, wie der Verfasser mit Recht hervorhebt, nicht in Konferenzen, in Tagungen von Kirchenleitungen oder theologischen Auseinandersetzungen begonnen worden. „Ecumenicity begins at home" ist von Anfang an auf baltischem Boden exerziert worden, als die „Herausforderung der Not", wie Toynbee meint, zu einer schöpferischen Antwort zwang. Im baltisch-russischen Grenzraum hat die atheistische Übermacht Rußlands die griechisch-orthodoxe und die evangelisch-lutherische Kirche in dieselben leidvollen Erfahrungen geführt und vor dieselben Aufgaben der Verteidigung und der Diakonie gestellt. Daraus ist dann jene „Baltische Rußlandarbeit" erwachsen, die wenig bekannt war, aber bis tief hinein in die Sowjetunion segensreiche Wirkung gehabt hat. Es war auch theologisch gesehen ein weiter Weg, der vom Kulturprotestantismus des 19. Jahrhunderts und der liebLosen Beurteilung der morgenländischen Kirche durch Harnack (der aus dem Baltikum stammt) bis zu Oskar Schabert und Eduard Steinwand, den beiden Leitern der Rußlandarbeit, führte, der eine wirkliche und fruchtbare Begegnung mit einer Kirche anderer Konfession dadurch vorbereitete, daß diese sich selbst in Frage stellen ließ.

Der (ökumenische) Standort des Verfassers ist es, der seine einfühlende und verständnis- und liebevolle Darstellung der Begegnung des baltischen Protestantismus mit der russisch-orthodoxen Kirche zu einer Quelle reicher Belehrung und wesentlicher Einsichten werden läßt.

Harald von Rautenfeld

Helmut Essinger, Wege nach Rom. Kritische Betrachtung von Konversionsberichten aus dem 20. Jahrhundert. Michael Triltsch-Verlag, Düsseldorf 1958. 197 S. Kart. DM 12.80.

Konvertiten von einer Kirche zur anderen hat es immer gegeben. In unserer Zeit sind auffallende Konversionen von evangelischen und anglikanischen Christen zur römisch-katholischen Kirche bekannt geworden. Wir haben wirklich Anlaß, diese Tatsache näher zu untersuchen.

Nach einigen Ausführungen über das Wesen der röm.-kath. Kirche stellt der Verfasser fest, daß unter „Konversion" nach röm.-kath. Lehre im wesentlichen der Übertritt zu ihrer Kirche, nicht umgekehrt, verstanden wird. Von Gertrud von Le Fort berichtet H. Essinger das Bekenntnis einer tiefen Glaubenserfahrung: „Es steht ja

eben nicht so, daß wir uns zu Gott durchkämpfen, sondern Gott kämpft sich zu uns durch, und zuletzt geschieht alles fast über uns selbst hinweg."

Der Vf. gliedert die Motive dieser Konversionen in verschiedene Typen: den ästhetisch-liturgischen, den kirchenpolitischen, den dogmatisch-lehrhaften Motivkreis und die persönliche Begegnung, vor allem in der konfessionellen Mischehe. Diese Einteilung hat freilich nur begrenzt recht, denn die Motive verbinden und durchdringen sich natürlich gegenseitig. Als evangelische Christen sind wir erschrocken darüber, wie oft Konvertiten von ihrer (nach römischer Lehre „bedingungsweise" neu vollzogenen) Taufe berichten. Wir müssen darin in der Regel eine Wiedertaufe erblicken und wundern uns, daß sie trotz gegenteiliger Versicherung röm.-kath. Bischöfe immer wieder durchgeführt wird.

Erschreckend ist nun freilich erst recht die protestantische Position des Verfassers, von der aus er seine Kritik unternimmt: der Einzelne, nicht die Gemeinde mit ihrer Liturgie stehe in letzter Entscheidung vor Gott (S. 141). Wie sind denn dann die 7 Sendschreiben der Offenbarung u. a. m. zu verstehen? Wie ist es möglich, daß ein Theologe heutzutage noch Liturgie und Verkündigung auseinanderreißt? „Das Wort" wird vom Verfasser im wesentlichen mit der Predigt identifiziert. Der Kirchenbegriff ist rein aktualistisch (S. 182), die Einheit der Kirche sieht E. nur in der Zukunft (S. 184); das N. T. zeige angeblich nicht die Einheit, sondern die Pluralität (S. 157). In dieser protestantischen Sicht müssen natürlich auch „viele Berichte des Neuen Testaments eliminiert werden" (S. 156). Daß evangelische Christen sich von einem solchen Protestantismus lossagen, ist allerdings erklärlich.

Wir sollten auf beiden Seiten über die Konversionen nachdenken und miteinander darüber reden. Wir haben in dieser Sache ernste Fragen an die röm.-kath. Kirche, aber nicht minder ernste an uns selbst zu richten. Was H. Schlier gesagt und geschrieben hat, ist doch mit seinem Übertritt für uns nicht einfach abgetan. Vor allem lehrt uns auch dieses Buch, wie dringend nötig es ist, das Gespräch mit Rom von einer klaren, auf Schrift und Bekenntnis gegründeten Position her zu führen, wie das auf manche Weise bereits gründlich und erfreulich geschieht und wie wir das z. B. von dem neu gegründeten Institut des Lutherischen Weltbundes weiterführend erhoffen. Reinhard Mumm

Heinz Schütte, Um die Wiedervereinigung im Glauben. 2. stark erweiterte Auflage. Verlag Fredebeul & Koenen, Essen 1959, 192 S., DM 8,80.

Mit diesem Robert Grosche gewidmeten Buch legt der Verfasser, ein junger, röm.-kath. Priester und Religionslehrer, erneut seine höchst beachtliche Studie der Öffentlichkeit vor. Man spürt es Heinz Schütte bei diesem Buch ebenso wie bei seinem spontanen Diskussionsbeitrag auf dem Münchener Kirchentag an, daß er leidenschaftlich von der Not der gespaltenen Christenheit und dem Gebet des Herrn, „daß sie alle eins seien", ergriffen ist. H. Schütte geht von der grundlegenden Einheit in Christus aus, die nicht nur historisch gegeben ist und eschatologisch geglaubt wird, sondern in der Geschichte wirklich werden will. Er stellt dann, belegt durch viele Zitate aus der katholischen und evangelischen Literatur, fest, wie die Standpunkte in der Beurteilung der Reformation, der Rechtfertigungslehre, der Kirche und ihrer einheitlichen Leitung, der Heiligen- und Marienverehrung und des Glaubens überhaupt, einander nähergerückt sind. Hier gibt es wirklich etwas zu lernen angesichts vieler Meinungen, die heute immer noch mit überholten Argumenten und unzutreffenden Vereinfachungen die „Unterscheidungslehren" traktieren.

Den Weg zur Wiedervereinigung markiert der Verfasser mit dem alten, von Papst Johannes XXIII. neu aufgenommenen Wort: In necessariis unitas — in dubiis libertas — in omnibus caritas. Unter diesem Leitmotiv läßt sich in der Tat für das Verhältnis der Konfessionen zueinander viel Gutes sagen.

Dennoch müssen wir den Verfasser fragen: Hat er nicht in seinem gewiß lobenswerten Bestreben, das Einigende herauszuarbeiten, allzu schnell die Übereinstimmung röm.-kath. und evang. Lehre festgestellt? Wir müssen bei allem Eifer für eine gute Begegnung der Konfessionen auch auf die

Steine hinweisen, die immer noch im Wege liegen.

Eine Anmerkung zum Vorwort: Der Ökumenische Rat ist kein „evangelischer" „Weltkirchenrat", sondern er umfaßt auch zahlreiche Kirchen, die sich selbst als katholisch verstehen. In einer 3. Auflage, die zu unserer Freude in Kürze vorliegen soll, wird sich das vielleicht berichtigen lassen.

Ausdrücklich möchte der Rezensent an die Autoritäten der röm.-kath. Kirche die Frage stellen: Entspricht das, was in diesem Buch vorgetragen wird, der Intention röm.-kath. Lehre? Können wir erwarten, daß das geplante römische Konzil so bereitwillig auf evangelische Stimmen hört, wie es hier H. Schütte tut oder Dr. Klinkhammer in seinen bekannten Thesen? Dann freuen wir uns auf ein gutes Gespräch.

Reinhard Mumm

„DAS DRITTE ROM" – HEUTE?

Fedor Stepun, Der Bolschewismus und die Christliche Existenz. Kösel-Verlag, München 1959. 298 S. DM 14.50.

A. Kartaschow, Skizzen zur Geschichte der Russischen Kirche. 2 Bde. Editeurs Réunis, Paris 1959. Etwa 1400 Seiten. Russisch, DM 30.—.

Die neueste Schrift des russischen ehemaligen Soziologen und Künstlers Fedor Stepun, der, 1923 von der Sowjetregierung verbannt, an der Münchener Universität eine neue Wirkungsstätte als Religionsphilosoph gefunden hat, wird berechtigtes Interesse finden. Zwar bezieht sich nur ein Bruchteil des Buches unmittelbar auf das Rußland des 20. Jahrhunderts, insbesondere die Zeit nach der Oktoberrevolution. Aber z. B. das Kapitel „Deutsche Romantik und die Geschichtsphilosophie der Slawophilen" oder die Analysen Dostojewskischer Romane mit Beziehung auf die „Ahnengalerie" Lenins oder die Darstellung der Entwicklung des Sozialismus von den „Volksgängern" der 70er Jahre über die „Terroristen" zu den Klassenkämpfern marxistischer oder „linksfaschistischer Prägung" enthalten zwar keine „neuen Fakten", wohl aber glänzende Formulierungen — z. B. „das Eingefangensein des unbewußten Glaubens im atheistischen Bewußtsein" (S. 230) — und nachdenkliche Synthesen die Fülle. Die heutige Christenheit in der Sowjetunion, für die einige Worte tiefen Verständnisses fallen, tritt — nach einer sehr knappen, aber zutreffenden Entwicklungsskizze — fast ausschließlich in der Person des heutigen Patriarchen Alexius in Erscheinung, für den aber nicht die Dokumentationen seines kirchlichen, kirchenpolitischen und theologischen Wirkens herangezogen werden (insbes. die 3 Bände seiner „Predigten, Ansprachen und Aufsätze", Moskau 1948—1957), sondern fast ausschließlich die — vorwiegend katholische — Diskussion um die Frage der Zukunftsbedeutung der Lehre von „Moskau, dem Dritten Rom" für das heutige Patriarchat Moskau. Zu der — wenn auch zurückhaltenden — positiven Stellungnahme Stepuns ist zu bemerken:

a) Es gibt, wenn ich mich nicht täusche, keine Aussagen des Patriarchen Alexius selbst über „Das Dritte Rom".

b) Die — nicht sehr zahlreichen — uns bekannt gewordenen betreffenden Äußerungen stammen ausschließlich aus den drei ersten Nachkriegsjahren und kommen zum guten Teil aus dem Munde von Nicht-Sowjetbürgern — orthodoxen Hierarchen in USA, Paris, Bulgarien. Im Unterschied zu solchen „Versuchsballons" hat aber Patriarch Alexius schon bei seiner Inthronisierung 1945 in nüchternem christlichen Realismus auf die „Sündhaftigkeit", d. h. auf die „Nicht-Unfehlbarkeit" der Landeskirche — in diesem Zusammenhang der Russischen Orthodoxen Kirche — hingewiesen, die sie von der „Einen Heiligen Allgemeinen Apostolischen Kirche" des Glaubensbekenntnisses deutlich unterscheidet und damit zugleich implizit von jeder Rom-Ideologie abgrenzt. Er hat damit den Doppelmaßstab der „Göttlichkeit und Menschlichkeit" auch auf die Russische Orthodoxe Kirche angewendet, den er in seinem hervorragenden Sendschreiben von 1951 zum 1500jährigen Jubiläum der 4. Ökumenischen Synode von Chalkedon (Dogma von der Gott-Menschheit Jesu Christi) ausgeführt und ausdrücklich als Richtschnur auf die Gegenwartsaufgaben der Christenheit interpretiert hat.

Auch in Beziehung auf die orthodoxen Schwesterkirchen und auf die gesamte

Christenheit, auch die römische, hat er sich — bezeugt seit den Kriegstagen von 1942 — als ein überzeugter ökumenischer Christ erwiesen. Und, was wir aus dem Kreise seiner nächsten Mitarbeiter wissen, weist in die gleiche Richtung. Sie alle kommen aus der Schule des russischen Religionsphilosophen Wladimir Ssolowjow (gest. 1900), des großen Interpreten von Chalkedon. Sie haben teil an dessen Ernüchterung in bezug auf das russische Zarentum, welcher der Vorgänger des Alexius, Patriarch Sergius, schon als Erzbischof während des japanischen Krieges grundsätzlichen Ausdruck gegeben hat. Sie alle haben Ssolowjows unüberhörbare Warnungen vor dem Weltkaisertum und dem von dem Weltkaiser geleiteten „Christlichen Weltkonzil" nicht vergessen (besonders in Ssolowjows „Drei Ostergespräche", 1900). Auch ist den russischen Hierarchen nicht unbekannt, daß die Idee von „Moskau, dem Dritten Rom" — entsprechend wie der „ökumenische Gedanke" — eine exklusive und eine integrale Deutung (eine klein-orthodoxe oder eine groß-orthodoxe) zuläßt, also einen inner-orthodoxen, insbesondere russisch-griechischen Konfliktstoff enthält, der, im 17. Jahrhundert von dem russischen Patriarchen Nikon unterschätzt, das russische orthodoxe Schisma, den Raskol, herbeigeführt hat. Als ein ausländischer Gast den Patriarchen Alexius in den 50er Jahren über Ssolowjows Vision des Weltkonzils belehren wollte, antwortete der Patriarch nur mit freundlicher Bestimmtheit: „Das fand in Jerusalem statt", d. h. das Konzil unter dem Weltkaiser liegt nicht in der Zukunft und wird nicht in Moskau stattfinden. Die lebendige Russische Orthodoxe Kirche, auch in einem großen Teil ihrer führenden Männer, ist in dem „Feuerofen" in jenes existentielle Einverständnis mit den frühchristlichen Asketen und ihrer inneren Abgrenzung — nicht äußeren Trennung — von der „Welt" gelangt, die dem Professor Stepun nach wie vor ferner liegt. Nur so ist es auch verständlich, daß er — in einem Anachronismus und freilich auch mit einiger persönlicher Skepsis untermischt — seine Hoffnung auf eine „Gemeinschaft der christlichen Völker" (welcher Völker?) richtet. — Niemand wird sich ohne Gewinn mit diesem anregenden Büchlein auseinandersetzen.

Vielleicht weniger momentanes Aufsehen, aber stärkere Zukunftswirkung wird das gleichfalls soeben aus der russischen Diaspora hervorgegangene Lebenswerk des großen russischen Kirchenhistorikers und letzten russischen „Oberprokurors" — im Sommer 1917 Kultusminister — der Russischen Orthodoxen Kirche, Professor A. Kartaschow, von der „Geistlichen Akademie Paris", dem St. Sergius-Institut, haben. Es ist reich und vielseitig dokumentiert und mit eingehenden internationalen Bibliographien versehen und trägt die Prägung einer ungewöhnlich lebendige Universalität und Radikalität vereinigenden christlichen Persönlichkeit. Auch in diesem Werk ist die Lehre von „Moskau, dem Dritten Rom" als eine Zentralidee der russischen Geschichte und Kirchengeschichte herausgestellt, zugleich aber sind ihre Gefahren deutlich gezeigt. Die glänzende und tiefgreifende Darstellung der positiven Bedeutung der aufgeklärt-„fortschrittlichen" petrinischen Epoche für die innere Entwicklung der Russischen Orthodoxen Kirche — welche aber das „Dritte Rom" für eineinhalb Jahrhunderte begrub — gibt, vielleicht unbeabsichtigt, auch die Voraussetzungen für eine vielseitigere Beurteilung der Gegenwartslage und -aufgaben der Russischen Orthodoxen Kirche, als sie vielfach gesehen werden. — Nach annähernd 40jähriger Vakanz füllt diese „Russische Kirchengeschichte" eine entscheidende Lücke aus. Wir hoffen auf den 3. Band, der das 19. und 20. Jahrhundert aus eigener Anschauung und Mitwirkung des Verfassers schildern würde. Hildegard Schaeder

Ludolf Müller, Zum Problem des hierarchischen Status und der jurisdiktionellen Abhängigkeit der russischen Kirche vor 1039. (Osteuropa und der deutsche Osten. Reihe III. Westfälische Wilhelms-Universität zu Münster, Buch 6). Verlagsgesellschaft Rudolf Müller, Köln-Braunsfeld, 1959. 84 S. Geh. DM 4.80.

Der Kieler Slawist und Theologe bringt auf Grund komplizierter Forschungen ein Stück Wissenschaftsgeschichte zum guten Abschluß: Der Ursprung der Russischen Orthodoxen Kirche — „sehr dunkel und noch mehr verdunkelt durch Parteinahme und Vorurteil" (H. Grégoire, Brüssel 1954) — hatte Anlaß zu acht Argumentationen e

silentio über die kirchenrechtliche Stellung Rußlands im ersten Halbjahrhundert nach der Taufe gegeben (989), von denen die byzantinische, die bulgarische und die römische These — in bezug auf Abhängigkeit bzw. Eingliederung der ältesten russischen Kirche — die wichtigsten sind. Nachdem Vf. die Thesen 2—8 ebenso nachdrücklich wie zum Teil elegant aus dem Sattel gehoben hat, läßt er die byzantinische These siegreich das Feld behaupten — zweifellos zu Recht.

Hildegard Schaeder

Maurice Villain, Introduction à l'Oecuménisme. Coll. „Eglise vivante", série Etudes. Casterman, Tournai (Belgien). (2. Aufl.), 1959. 260 S.

Das Buch ist ein erfreuliches Zeugnis für den Ernst, die Gründlichkeit und die versöhnliche, ja brüderliche Haltung, mit denen eine bestimmte Gruppe katholischer Theologen, vornehmlich in Frankreich und Belgien, den ökumenischen Problemen nachgeht. Die Reihe, in der es erscheint, läßt bereits erkennen, daß es aus den mehr als zwanzigjährigen, intensiven Bemühungen jener Gemeinschaft erwachsen ist, die heute in „Istina", „Eglise vivante" und „Irénikon" laufend ihre Forschungsergebnisse und Stellungnahmen vorlegt.

Dem Abbé Paul Couturier, Marc Boegner, dem verstorbenen Bischof von Chichester Dr. Bell und dem Rektor des Orthodoxen Instituts in Paris, Cassien, gewidmet, versucht das knappgefaßte Buch, im ständigen Gespräch mit evangelischen, anglikanischen, orthodoxen Veröffentlichungen, eine „Einführung" in die ökumenischen Fragen — nicht mehr als das, aber dies nun auch wirklich — vor allem für römisch-katholische Leser zu geben. Der Versuch scheint uns meisterhaft gelungen.

Das Buch gliedert sich in vier Teile. Von besonderem Interesse ist der letzte Teil, der sich die schwierige Aufgabe stellt, Anregungen und Hinweise zur „Technik" des ökumenischen (= katholisch-protestantischen oder katholisch-orthodoxen) Gesprächs zu geben. Hier wird wohl zum ersten Male versucht, wenigstens in den Grundzügen eine Methodik der theologischen Annäherung systematisch zu entwickeln. Als charakteristisch mögen die drei Schritte wiedergegeben werden, in denen sich, ausgehend von der kritischen Einsicht, daß die klassische katholische Theologie polemisch war und ist, dieses Aufeinander-Zugehen vollziehen soll: 1. Zunächst alles retten und bewahren, was es an Wertvollem bei den Reformatoren gibt! 2. Unsere (katholische) Lehre auf positive (konstruktive) Weise darstellen und nicht im Gegensatz zum Protestantismus! 3. Die Synthese, worunter, cum grano salis, die Einfügung der protestantischen „Werte" in das Gesamte des christkatholischen Glaubens und Lehrens verstanden wird. Dabei erkennt Vf. an, das objektivierende und systematisierende Element katholischen dogmatischen Denkens kritisch ins Auge fassend, daß die „existentielle" protestantische Art, ein Dogma nur unter dem Gesichtspunkt seiner soteriologischen Bedeutung und innerhalb des personalen Bezuges zu Christus selbst zu sehen, der Denk- und Redeweise der Bibel entspricht, und sieht hier ein notwendiges Korrektiv zur ontologischen Struktur der katholischen Theologie, die aus der Dogmatik eine selbstgenügsame „Wissenschaft", ja oft eine „Ästhetik" macht. — Eine gut gegliederte, übersichtliche, sich auf die französische Sprache beschränkende Bibliographie schließt das wenig umfangreiche, aber zweifellos bedeutsame Werk ab.

In Belgien und Frankreich ist es mit solchem Interesse aufgenommen worden, daß schon nach drei Monaten die zweite Auflage notwendig wurde. Für den deutschen Leser bietet es die mit Abstand beste Gelegenheit, sich in aller wünschenswerten Kürze und Prägnanz mit dem Wesen des katholischen „Ökumenismus", der seine Heimat ja vor allem in den Ländern französischer Zunge hat, bekannt zu machen.

H. G. Schweigart

René Marlé, Bultmann und die Interpretation des Neuen Testaments. Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, herausgegeben vom Johann-Adam-Möhler-Institut, Band I. Paderborn, 1959. Deutsch von Josef Kremeyer. 206 Seiten. Ganzleinen DM 14.80.

In den Büchern von Balthasar, Bouillard und Küng hat die römisch-katholische Theologie das Gespräch mit Karl Barth aufgenommen. An ihre Seite tritt der französische Jesuitenpater René Marlé mit seinem Werk über Bultmann, das nun auch in deutscher Übersetzung vorliegt.

Marlé hat Bultmanns Theologie gründlich studiert und verstanden, er kennt die Diskussion über Bultmanns Thesen in ihrer ganzen Breite. Seine Darstellung ist klar und exakt, die kritischen Fragen werden vornehm und sachlich gestellt. Das alles hat ihm Bultmann selber bestätigt.

In fünf Kapiteln wird Bultmanns Position entfaltet. Beim zweiten Kapitel beginnend, fügt der Verfasser seiner Darstellung jeweils kritische Fragen an, die im Schlußabschnitt, der Bultmanns Theologie als eine Theologie des Paradoxen zusammenfassend darstellt, in einer Theologie des Mysteriums und der Fülle die sie begründende Einheit finden. Abgekürzt und stark vereinfachend könnte man sagen: Alle diese Fragen laufen auf den Vorwurf der Einseitigkeit hinaus.

Ist es nicht einseitig, mythisches und wissenschaftliches Denken für unvereinbar zu erklären? Sollte man nicht ihre Einheit in einem Denken suchen, das alle Denkweisen in Totalität umfaßt? Bultmann fragt dagegen: Was soll das für ein Denken sein?

Ist es nicht einseitig, die historische Einmaligkeit des Kreuzes von seiner Bedeutsamkeit, das Auferstehungszeugnis als Glaubensgrund von dem bezeugten Ereignis der Auferstehung zu lösen? Ist es nicht einseitig, das eschatologische Jetzt der Glaubensentscheidung vom konkreten Leben und seiner Kontinuität zu trennen? Bultmann fragt dagegen, ob damit nicht seine paradoxe Sicht des Eschatologischen verkürzt gesehen wird.

Ist es — um ein letztes Beispiel zu nennen — nicht einseitig, in der Sicht des menschlichen Seins als eines geschichtlichen und der dadurch bedingten aktualen und forensischen Sicht der Rechtfertigung und des Glaubens, den Zusammenhang von Schöpfung und Erlösung zu zerreißen, wird dabei nicht die verwandelnde Kraft des Heiligen Geistes und die Wahrheit, daß der Glaube Qualität sei, übersehen? Bultmann fragt dagegen: Geht es hier nicht — wie ja auch Marlé erkennt und klar ausspricht — um mehr als nur seine Theologie, nämlich um den Gegensatz von evangelischer und römisch-katholischer Theologie schlechthin, um eine Theologie des „solus" auf der einen und eine des „et" auf der anderen Seite? Steht damit nicht Bultmann mit Luther gegen bestimmte evangelische Theologen, deren Äußerungen Marlé geschickt seinen Argumentationen einzufügen weiß? Wird damit nicht die Lage der evangelischen Theologie selber klar beleuchtet? Man muß Marlé dankbar sein, daß er eindeutig und entschieden bis zu dieser Wurzel des Gegensatzes dringt.

Zur sinnvollen Fortführung eines Gespräches gehört allerdings auch die Bereitschaft, die eigene Position radikal in Frage zu stellen. Ist die römisch-katholische Theologie dazu bereit? Wie dem auch sei, der Band sei nachdrücklich zu gründlicher Lektüre empfohlen. Hermann Dembowski

Josef Lortz, Einheit der Christenheit. Unfehlbarkeit und lebendige Aussage. Paulinus-Verlag, Trier 1959. 72 S. Geh. DM 3.80.

Der bekannte katholische Erforscher der Reformationsgeschichte führt in diesen gesammelten Aufsätzen ein vorbildliches Gespräch mit der evangelischen Theologie der Gegenwart. Wir werden zugestehen müssen, daß das auch für den kundigen katholischen Gelehrten schwierig ist, weil er sich immer wieder einem „Protestantismus" gegegenübersieht, der trotz aller reformatorischen Erneuerung ein recht buntes Bild abgibt. Umgekehrt müssen wir allerdings bezweifeln, daß die heutige römisch-katholische Kirche und Lehre das Ergebnis einer „im Wesentlichen kontinuierlichen Entwicklung" von der Urgemeinde an sei (S. 15).

Es ist beglückend, diesem Büchlein zu entnehmen, wie stark das evangelisch-katholische theologische Gespräch heute die deutsche katholische Theologie befruchtet. Die vier Leitsätze über Wahrheit und Lehre (S. 22) atmen den Geist des Evangeliums. Der Verfasser stellt deutlich heraus, daß erst bei der These vom unfehlbaren Lehramt und seiner im kanonischen Recht fixierten Gewalt die Wege auseinandergehen. Die Grundfrage an beide Kirchen ist die nach dem Wesen des göttlichen Geistes. Kann er so gebunden werden, wie es im römisch-katholischen Lehr- und Rechtssystem geschieht? Umgekehrt müssen wir uns selbst fragen und fragen lassen: Fordert die Einheit des heiligen Geistes nicht eine bessere Ordnung des Lehramtes, als sie in den evangelischen Kirchen heute gegeben ist?

Der Deutung, daß die Formel „Christus allein" auch die Kirche einschließt (S. 72), wird die evangelische Theologie grundsätzlich zustimmen. Hier aber muß das Gespräch weitergehen, wie die Kirche ihrem Herrn und Seinem Wirken im Wort zugeordnet ist. Reinhard Mumm

Maximilian Roesle — Oscar Cullmann, Begegnung der Christen. Studien evangelischer und katholischer Theologen. Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart, und Verlag Josef Knecht/Carolusdruckerei, Frankfurt am Main, 1959. 696 Seiten. Ganzleinen DM 28.—.

Zum 70. Geburtstag des am Gespräch zwischen den Konfessionen seit Jahrzehnten führend beteiligten katholischen Theologen Otto Karrer legen das Evangelische Verlagswerk und der katholische Josef Knecht-Verlag als gemeinsame Veröffentlichung eine in ihrer Art bisher einzigartige Festschrift vor: Katholische und evangelische Theologen haben sich zusammengetan, um eine Anzahl der in der interkonfessionellen Diskussion der Gegenwart wesentlichen Fragen parallel zueinander zu erörtern. Entgegen der Zufälligkeit, die nicht selten solchen Festschriften anzuhaften pflegt, werden hier in systematischer Anordnung und Bezogenheit bestimmte Themenkreise abgehandelt, die in These und Antithese, Übereinstimmung und Abgrenzung die heutigen Positionen der beiden Gesprächspartner wiedergeben. Mag auch nicht in jedem Falle die Vertretung des Standpunktes evangelischer Theologie als hinreichend und repräsentativ genug gelten können, so stellt doch diese Gemeinschaftsarbeit in ihrem einheitlichen Bemühen um Verständigung, in der Brüderlichkeit der Gesinnung und in der Sachlichkeit der Gesprächsführung einen Markstein in der Geschichte der theologischen Begegnung zwischen Katholiken und Protestanten und somit wirklich ein „ökumenisches Ereignis" (O. Cullmann) dar.

Aus den behandelten Themen seien herausgegriffen: „Die Einheit der Kirche im Neuen Testament", „Schrift und Tradition", „Glaube und Sakrament", „Geistliches Amt und Gemeinde", „Rechtfertigung und Heiligung", „Das Petrusamt in der Urkirche", „Glaubensspaltung und Einheitsproblematik", „Augustana und Trienter Konzil in ökumenischer Sicht", „Die empirische Spaltung und die aufgetragene Einheit", „Theologische Studien: Stand und Hoffnungen", „Liturgische Erziehung", „Maria als Bild der Gnade und Heiligkeit" und „Neuere Einheitsbestrebungen". Zu den Mitarbeitern zählen katholischerseits: Heinrich Schlier, Josef Rupert Geiselmann, Hans Küng, Yves M.-J. Congar, Hubert Jedin, Albert Brandenburg, Heinrich Fries und Thomas Sartory; evangelischerseits: Ernst Kinder, Hans Asmussen, Georg Hoffmann, Adolf Köberle, Ethelbert Stauffer, Hans Dombois, Wilhelm Andersen, Wilhelm Stählin, Karl Kindt und Reinhard Mumm. Am Anfang steht eine aufschlußreiche Autobiographie von Otto Karrer. Ein umfangreiches Personen- und Sachregister erhöht den Wert dieses für die ökumenische Studienarbeit hochbedeutsamen Werkes.

Hubert Jedin, Kleine Konziliengeschichte. Die 20 Ökumenischen Konzilien im Rahmen der Kirchengeschichte. Herder-Bücherei Band 51 (Freiburg i. Br. 1959). 142 Seiten. Brosch. DM 2.20.

Der Bonner katholische Kirchenhistoriker bietet in diesem Taschenbuch der Herder-Bücherei in großartiger Überschau und meisterhafter Präzision eine knapp gefaßte, aber stets lebendig gestaltete Geschichte der — nach römischer Zählung — zwanzig „Ökumenischen Konzilien" von Nicaea bis zum Vatikanum. Die Darstellung wird eingeleitet durch eine Klärung der Begriffe und abgeschlossen durch eine zusammenfassende Wertung in Rückblick und Ausblick. Angefügt sind Quellen- und Literaturhinweise sowie eine Zeittafel. In der oftmals festzustellenden Begriffs- und Sprachverwirrung, die die Ankündung eines neuen „Ökumenischen Konzils" durch Papst Johannes XXIII. vor allem auf nichtkatholischer Seite ausgelöst hat, bedeutet diese „Kleine Konziliengeschichte" eine unschätzbare Hilfe.

Die Orthodoxe Kirche in griechischer Sicht. 2. Teil. Unter Mitarbeit zahlreicher Fachgenossen herausgegeben von Prof. P. Bratsiotis (Athen). Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1960. 208 Seiten mit Bildteil. Leinen DM 22.50.

Dem in Heft 1/1960 S. 52 f. angezeigten 1. Teil ist sehr schnell der 2. Teil gefolgt.

In neun Abhandlungen namhafter griechischer Gelehrter wird nach der systematischen Grundlegung im 1. Teil die Orthodoxe Kirche Griechenlands nunmehr im einzelnen monographisch dagestellt: Hieronymus Kotsonis „Die griechische Theologie", Panagiotis Poulitsas „Die Beziehungen zwischen Staat und Kirche in Griechenland", Panagiotis Bratsiotis „Die geistigen Strömungen und die religiösen Bewegungen in der Orthodoxen Kirche Griechenlands", Andreas Theodorou „Das Mönchtum der Orthodoxen Ostkirche", Hieronymus Kotsonis „Die Stellung der Laien innerhalb des kirchlichen Organismus", Vasilios Ch. Joannidis „Die Beziehungen der Orthodoxen Ostkirche zu den andersgläubigen Kirchen", Nikolaus Louvaris „Kirche und Welt", Dionysios Psarianos „Die byzantinische Musik in der Griechisch-Orthodoxen Kirche" und Georg Sotiriou „Die Kunst in der Griechisch-Orthodoxen Kirche". Herausgebern und Verlag gebührt Dank für den wahrhaft ökumenischen Dienst, den sie mit der Veröffentlichung dieses reichhaltigen Sammelwerkes geleistet haben. Zur besseren Auswertung und Koordination des dargebotenen Stoffes würde freilich ein Sachregister wesentlich beitragen.

Yves Congar, Zerrissene Christenheit. Wo trennten sich Ost und West? Verlag Herold, Wien/München 1959. 168 Seiten, engl. brosch. DM 9.80.

Dem durch zahlreiche ökumenische Publikationen bekannt gewordenen römisch-katholischen Verf. geht es in dieser Schrift um den Nachweis, daß die Trennung zwischen Ost und West die Folge eines schon im 4. Jh. einsetzenden langen Prozesses der Entfremdung gewesen ist, der durch die verschiedenartigsten Faktoren politischer, kulturell-religiöser und ekklesiologischer Art bedingt war. Die Untersuchung will als eine Skizze verstanden werden, erweist sich aber in jeder Zeile und nicht zuletzt durch die rund ein Drittel des Buches umfassenden Anmerkungen als die Frucht jahrzehntelanger Forschung und souveräner Beherrschung des Stoffes. Trotz allen verständnisvollen Eingehens auf die Gründe des Schismas steht jedoch auch für den Verf. unabdingbar fest, daß eine anzustrebende Union „vom ekklesiologischen Standpunkt nur eine Wiedervereinigung unter dem Apostolischen Stuhl sein könnte" (S. 100). Selbst eine so geistvolle und aspektreiche Abhandlung wie diese Schrift von Congar entläßt daher den nichtkatholischen Leser mit der Frage, ob man auf römisch-katholischer Seite das Unionsproblem nicht immer noch viel zu einschichtig und infolgedessen zu einfach sieht, indem die Verschiedenheit der theologischen und kirchlichen Grundstrukturen wie auch die Eigenständigkeit und Weiterentwicklung orthodoxer Theologie, insbesondere in der Neuzeit, unterschätzt zu werden scheinen.

Regin Prenter, Der Protestantismus in unserer Zeit. Evangelisches Verlagswerk. Stuttgart 1959. 128 Seiten, engl. brosch. DM 9.80.

Von der „Magna Charta" der Reformation in Römer 3, 28 her sucht der Verf. dem Menschen von heute Sendung und Wesen des Protestantismus in der Gegenwart verständlich zu machen. Dieses „protestantische Christentum" hat seinen Standort zwischen einer „katholischen Rechten" und einer „protestantischen Linken" zu behaupten und nimmt damit einen „Platz in der Mitte" ein, der ihm auch in der Ökumene seine besondere Aufgabe als Brücke und Bindeglied zwischen den Konfessionen zuweist. Mag der konkrete Bezug auf die kirchliche Situation in Dänemark auch des öfteren die Frage nach der rechten Formulierung und Anwendbarkeit im Blick auf andere kirchliche Verhältnisse wie etwa die unseren in Deutschland stellen lassen, so liegen doch eben gerade hierin ökumenisch gesehen Bedeutsamkeit und Grenze der Darstellung zugleich.

Christsein heute. Handbuch der Probleme. Herausgegeben von Friedrich Samuel Rothenberg. Werkbrüder- und Eichenkreuz-Verlag. Kassel 1958/59. Zwei Bände, je 336 Seiten (A—J, K—Z), Plastik, zus. DM 29.—.

Diese beiden Bände wollen kein Lexikon sein, sondern „eine Art Leitfaden durch die Probleme", die den Gemeinden und Arbeitskreisen heute zur Behandlung aufgegeben sind. Auf je 8 Seiten (davon eine Seite Literaturangaben) werden insgesamt 80 Stichworte von einem Mitarbeiterkreis allgemeinverständlich beschrieben und zur Erörterung gestellt. Daß hierbei auch öku-

menische und kirchenkundliche Sachbegriffe miteinbezogen sind, läßt uns auf diesen wohlgelungenen Versuch einer Übersetzung aus der wissenschaftlichen Sphäre in die Erfordernisse und Fragestellungen des alltäglichen Gemeindelebens gerne aufmerksam machen. Wir nennen nur „Ökumene" (H. H. Wolf), „Ostkirche" (H. Schaeder), „Mission" (H. Meyer), „Abendmahl" (H. Adamek), „Laienfrage" (A. Funke), „Konfession" (G. Niemeier), „Katholizismus" (K. Nitzschke), „Sekten" (F. W. Schluckebier), „Judenfrage" (K. H. Rengstorf), „Evangelisation" (W. Brauer), „Mönchtum" (W. Hümmer) u. a. m. Hier und da würde man jedoch eine stärkere Heranziehung des in der ökumenischen Bewegung erarbeiteten und deutschsprachig erschienenen Schrifttums begrüßen. Ein Sachregister am Ende jedes Bandes vermittelt weitere Hinweise. Kg.

Pierre Maury, L'Eschatologie. Verlag Labor et Fides. Genf 1959. 86 Seiten. Brosch. NF. 8.50.

Das Verdienst dieses Buches liegt darin, daß Pierre Maury in klarer Weise aufzeigt: die christliche Eschatologie darf nicht ein besonderes, an die übrige Dogmatik angefügtes Lehrstück bleiben, das dann nur noch als mitgeschlepptes Anhängsel figuriert. Sie ist als eine auf das Christusereignis bezogene Enderwartung der alle anderen Lehrstücke bestimmende Orientierungspunkt. Sie muß überall wie ein unter das Mehl gemengter Sauerteig sein und ihn mit seiner Kraft durchsäuern. Sonst nistet sich das Evangelium als Religion in dieser Welt ein, entartet zur Weltanschauung und verliert seine Durchschlagskraft, durch die wir aus allen unseren Versuchungen und Versuchen zur Daueransiedlung in dieser Welt herausgerissen und zum letzten Ziel in Marsch gesetzt werden. Von dieser lebendigen Hoffnung her wird uns Zucht in unserem Handeln und Freude in unserem alltäglichen Existieren zuteil. Im Nachdenken über die letzten Dinge geht es nicht um unbefugte Neugierde, sondern immer um das Verlangen nach völliger Klarheit und Gewißheit über unsern Weg als Christen. Ohne die Aussicht auf die endgültige Vollendung wird unsere christliche Existenz zu einem völligen Wahnsinn; denn die von einer endgültigen Einlösung her sinnvollen Worte der Verheißung lösen sich dann in ein bedeutungsloses Geschwätz auf. In der Auferstehung aus den Toten werden wir nicht zu Engelwesen, sondern zu Menschen, wie Gott sie sieht und wie er sie neugeschaffen hat in seinem Sohn Jesus Christus. Die herrliche Stoßkraft und der tiefe Trost dieses Buches gründen darin, daß die Wahrheit der Eschatologie überall nur abgelesen wird an der Offenbarung des Christusereignisses. Es ist eine gute Sache, daß der Neukirchner Verlag eine Übersetzung dieses Buches besorgen wird.

Rudolf Pfisterer

Yves Congar, Der Laie. Entwurf einer Theologie des Laientums. Schwabenverlag, Stuttgart 1957. 795 Seiten. Leinen DM 28.—.

Hendrik Kraemer, Theologie des Laientums. Zwingli-Verlag, Zürich/Stuttgart 1959. 158 S. Leinen DM 13.50.

Schon die Titel dieser beiden Bücher haben vielen Wartenden ein dankbares „Endlich" entlockt. Man wußte zwar, daß die moderne Welt sich nicht durch einen Klerus ohne Gemeinde gewinnen läßt; man kannte einige amerikanische Bemühungen auf dem Gebiet der Haushalterschaft und Evangelisation und man hatte die theologischen und praktischen Arbeiten des ökumenischen Laienreferats sowie der römisch-katholischen Kongresse für das Laienapostolat zur Kenntnis genommen. Aber das Neue, nämlich der Laie, hatte trotzdem noch keinen richtigen Platz in der Theologie der Kirche. Die Bücher von Congar und Kraemer werden dort, wo man sie zur Kenntnis nimmt, einen grundlegenden Wandel einleiten bzw. beschleunigen: Sie werden dem Laien in Theologie und Leben der Kirchen für die nächste Zeit eine Art Ehrenplatz sichern.

Beide Verfasser wissen, daß die neue Beachtung des Laien zu einer völlig veränderten Ekklesiologie führen wird, und sie wünschen auch nichts anderes. In diesem Zusammenhang stellt Kraemer am Ende seines Buches folgende Frage an Faith and Order: „Wollt ihr den wichtigen Platz der Laien (der ebenso wichtig ist wie der Platz der Geistlichkeit) bei eurer Neuausarbeitung einer Lehre von der Kirche berücksichtigen ... oder nicht? Wenn ja, dann bedeutet dies eine wichtige Abänderung der

Ekklesiologie" (S. 156). In dieser Kritik an der alten Ekklesiologie sind sich die Verfasser grundsätzlich durchaus einig. Die Kirche war — wie Congar unter Berufung auf eine französische Untersuchung feststellt — weithin „ein Priestertum ohne Volk" (S. 94) oder, er formuliert die Kritik positiv, in die Zukunft gerichtet: Wir sind überzeugt, daß ... „wenn die Kirche fest verankert und gefügt, sich der Tätigkeit der Laien beherzt eröffnet, sie eine Zeit des Frühlings schauen wird, von der wir uns keine Vorstellung machen" (S. 18).

Von diesen Sätzen aus wird deutlich, daß die Verfasser ihre ekklesiologische Arbeit immer im Zusammenhang mit der Mission der Kirche sehen. Theologie und Mission gehören für sie zusammen. Gerade das macht die Lektüre — besonders bei Kraemer — an vielen Stellen so erregend. Um es einmal mit einem ganz einfachen Vergleich zu sagen: Die alte Ekklesiologie konnte fast nur Geistliche interessieren, weil sie fast ausschließlich mit dem Amt beschäftigt war; die neue Ekklesiologie wird auch das Gemeindeglied interessieren, weil es in ihr entscheidende Aussagen über seine Stellung und seine Sendung findet.

Sendung der Kirche und Sendung der Laien (des ganzen Volkes Gottes) sind miteinander identisch. Darum kann Kraemer in seinem entscheidenden Kapitel von dem Satz ausgehen: Wir müssen „als erstes feststellen, daß Gott sich um die Welt sorgt" (S. 104). Und auch die Kirche ist insgesamt, d. h. mit Geistlichen und Laien, „für die Welt da" (ibid.). Das rechte Verhältnis zur Welt beschreibt Kraemer als Mission und Dienst, beides aber nicht so, als h ä t t e die Kirche eine Mission oder einen Dienst, gewissermaßen als ein Stückchen ihres Daseins. Nein, „die Kirche i s t Mission" (S. 108), „die Kirche i s t Dienst" (S. 117).

Kraemer geht an diesem Punkt bewußt über Congar, der von ihm viel zitiert wird, hinaus. Während Congar die Sendung des Laien von dem dreifachen Amt Christi als Priester, König und Prophet her beschreibt, fordert Kraemer eine Erweiterung dieser Lehre von munus triplex zu einem munus quadruplex (und gar quintuplex); denn es fehlt in der alten Lehre der Diakonos und auch der Hirte (Seelsorger). Das Ergebnis für eine Theologie des Laientums lautet dann: „Wenn die Kirche als Ganzes also Dienst oder Diakonie ist, ergibt sich daraus, theologisch, daß der Dienst der Laien ebenso wesentlich ist für das wahre Sein und die wahre Berufung der Kirche wie der Dienst der Geistlichkeit oder des Klerus ... Die Laien haben diesen Dienst, diese Berufung als unabdingbaren Charakterzug. Auf dieser Basis k a n n man nicht nur, sondern muß geradezu an die Laien appellieren, um sie an ihren eigentlichen Status zu erinnern" (S. 126).

Ohne Zweifel ist es viel schwieriger, Stellung und Auftrag (Congar: „Würde" und „Funktion") der Laien innerhalb der römisch-katholischen Ekklesiologie zu finden, ist doch der Rahmen so viel enger: „Die hierarchischen Funktionen allein sichern der Kirche ihre Struktur als Heilsanstalt, und in diesem Sinne sind sie allein wesentlich für ihre bloße Existenz" (S. 741). Congar bedauert trotzdem, daß sich im Westen das institutionelle Prinzip in eine immer größere Isolierung hineinentwickelt habe, während im Osten das „Gemeindeprinzip" viel lebendiger geblieben sei. Er hofft für die Zukunft auf ein engeres Zusammenwirken von Priestern und Laien, wobei der Priester als Mann Gottes „ex officio", d. h. nach seiner rechtlichen Stellung, der Laie als Mann Gottes „ex spiritu", d. h. nach der „Ordnung des Lebens" bestimmt wird (Seite 534 ff.). Ziel der gemeinsamen Arbeit — wie des Handelns Gottes überall — ist die Verwirklichung des Reiches Gottes. Die Kirche wirkt durch Priester und deren Heilsvermittlung unmittelbar auf dieses Ziel hin, die Welt, und besonders die christlichen Laien, mittelbar. Betont wird, daß dieser Beitrag der Laien aber nicht ein Scheinzugeständnis darstelle, sondern echt und notwendig sei.

Das Buch von Congar, aus dem Französischen tadellos übersetzt von der Gemeinschaft der Dominikaner in Walberberg, ist trotz seines Titels nicht für den Laien. Es hat viel eher den Charakter eines umfangreichen Studiendokuments, das anderen Fachgelehrten und der Hierarchie zur Stellungnahme vorgelegt wird. Kritisch ist auf zweierlei hinzuweisen:

1. Die Kritik an der evangelischen Ekklesiologie ist zu pauschal. Congar behauptet, im Protestantismus sei „die Realität

der Kirche als Heilsinstitution ... im tiefsten Grunde verkannt". „Die Betonung des allgemeinen Priestertums der Gläubigen schloß nun jedes amtsmäßige oder hierarchische Priestertum aus" (S. 74). „... nichts blieb von der Institution übrig" (S. 77). Für Congar ist Emil Brunners „Mißverständnis der Kirche" der „echte Protestantismus" (S. 97 Fußnote). An all diesen Stellen, wo Congar auch ernste Selbstkritik an der katholischen Kirche übt, die institutionelle Einseitigkeit jedoch als weniger schlimm betrachtet, schreibt er stark apologetisch.

2. Der Verfasser kann biblische Texte nicht bis zu ihrem Ende hin ernst nehmen, sondern muß sich immer wieder dagegen sichern, daß katholische Leser ihn für „protestantisch" halten und daß das Schwergewicht seines Denkens nicht zu sehr an den Mauern der Hierarchie rüttelt.

Und doch bleibt auch dieses Buch ein mächtiger Vorstoß, der schon jetzt ein breites Echo gefunden hat. Formal ist Congars Buch (einschließlich einer ausgezeichneten Inhaltsangabe und Autorenregister) wesentlich sauberer als das von Kraemer. Aber das liegt ausschließlich an Übersetzung und Verlag: die offenbar unter Zeitdruck arbeitende Übersetzerin von Kraemers Buch ist mit der ökumenischen Terminologie so gut wie gar nicht bekannt. Wir wünschten uns eine gründliche formale Überarbeitung (Übersetzung, Angaben von Bibelstellen, Namen, Interpunktion, Literaturhinweise und Register), denn wir wünschen auch diesem Buch noch eine ganze Reihe von Auflagen. Ganz bestimmt wird es dazu beitragen, die „eingefrorenen Kredite der Kirche" (S. 145 ff.) wieder lebendig zu machen. Sehr zu begrüßen ist von dieser Zielsetzung des Buches her darum auch, daß Prof. Kraemer sich auf Grund seiner eigenen Forderung von überflüssigem gelehrten Ballast trennt und es so als die erste „Theologie des Laientums" gelten darf, die sich mit ihrem theologischen Gegenstand auch an den Laien, an die „christokratische Bruderschaft" in dieser Welt richtet.

Günter Wieske

Klingende Ökumene

In den letzten Jahren hat Hans Weißgerber verschiedentlich auf die ökumenische Bedeutung der Kirchenmusik aufmerksam gemacht. Uns scheint hier auf einen richtigen und bisher zu wenig beachteten Zugang zu einem besseren gegenseitigen Verstehen zwischen den Kirchen hingewiesen zu sein. Denn unmittelbarer noch als die theologischen Lehraussagen und formulierten Bekenntnisse, die in der Regel im Mittelpunkt der ökumenischen Diskussion stehen, lassen die Kirchenmusik, das Liedgut der anbetenden und lobenden Gemeinde und die Liturgien den Herzschlag der Frömmigkeit einer Kirche spüren, ihr innerstes Wesen ans Licht treten, die Grundlinien ihres Glaubens und Lebens offenbar werden. Darum tun die der Kirchenmusik gewidmeten und schon weit bekannt gewordenen CANTATE-Schallplatten einen wichtigen Dienst, den wir uns auch in unseren Gemeinden, Studienkreisen und Arbeitsgemeinschaften zunutze machen sollten, wenn sie auch mit dem kirchenmusikalischen Leben ausländischer Kirchen vertraut machen. Der Verlag Karl Merseburger (Darmstadt) will in Zusammenarbeit mit ähnlichen Unternehmen im Ausland diese ökumenische Seite der CANTATE-Produktion noch stärker in das Programm einbeziehen und in mehrfacher Hinsicht auszubauen suchen.

Von den bisher vorliegenden Schallplatten dieser Art seien als Beispiele empfehlend genannt die englischsprachigen Motetten von John Dowland, John Blow und Henry Purcell (T 71 884 F), die französischsprachigen von Jan Pieterszon Sweelinck (T 71 881 F bzw. T 72 076 F und Orlando di Lasso „Die Klagen des Hiob" Teil VII), vier Hugenottenpsalmen (Ps. 25, 121, 47, 68) in deutscher Sprache (T 72 016 F) und die Evangelienmotette des Schweizers Hans Studer „Jesus wandelt auf dem Meer" (T 72 078 F). Ausführende Chöre sind das Vocal Ensemble (N. C. R. V.), Hilversum, die Utrechts Motetgezelschap und die Engadiner Kantorei. Preis je DM 7.50.

Kg.

Mitteilungen der Schriftleitung

Die durch den Heimgang unseres Herausgebers, Prof. Walter Freytag, notwendig gewordene Neuregelung der Herausgeberschaft wurde in der Weise getroffen, daß die bisherigen Mitherausgeber unter Hinzuziehung von Missionsdirektor Brennecke (Berlin) und Hauptpastor Dr. Harms (Hamburg) künftig den Herausgeberkreis bilden und zwar in enger Zusammenarbeit mit dem Deutschen Ökumenischen Studienausschuß, der für die Betreuung der ökumenischen Studienarbeit in Deutschland verantwortlich ist.

Wir freuen uns, den Lesern unserer Zeitschrift in dieser Nummer einen Beitrag aus dem Nachlaß von Prof. Freytag bringen zu können, der uns noch einmal die innere Zusammengehörigkeit von Sendung und Einheit der Kirche, die das Lebenswerk des Heimgegangenen bestimmte und die er in seiner Person verkörperte, so lebendig und verpflichtend zugleich vor Augen stellt.

Die sich gegenseitig ergänzenden Artikel von Pater Dr. Sartory und Prof. Leuba wollen in Rückblick und Vorschau das Fazit aus den bisherigen Erörterungen über das Ökumenische Konzil ziehen und als eine Hilfe für das weitere ökumenisch-katholische Gespräch verstanden sein. Hierfür verweisen wir auch auf die einschlägigen Buchrezensionen im vorliegenden Heft.

Kg.

Anschriften der Mitarbeiter

Pfarrer Dr. Hermann Dembowski, Solz über Bebra / Prof. Dr. Jean-Louis Leuba, Neuchâtel, Chemin de la Caille 30 / Pfarrer Dr. Reinhard Mumm, Minden i. W., Martinikirchhof 1 / Pfarrer Rudolf Pfisterer, Schwäb. Hall, Seiferheldstr. 11 / Harald von Rautenfeld, Kloster Loccum über Wunstorf, Evang. Akademie / Pater Dr. Thomas Sartory OSB, Abtei Niederaltaich b. Deggendorf/Ndb. / Dr. Hildegard Schaeder, Frankfurt a. M., Untermainkai 81 / Pfarrer Hans-Günther Schweigart, Wiesbaden, Drudenstr. 9.

Wir weisen empfehlend hin auf den beiliegenden Prospekt des Ev. Verlagswerks, Stuttgart, über das Buch von Dr. Margull: Theologie der missionarischen Verkündigung.

Studienfahrten durch biblische Länder

— eine Woche Studienaufenthalt in Jerusalem
— sachkundige wissenschaftliche Reiseleitung
— theologisch-archäologische Einführung durch Vorträge, Bibelarbeit und Diskussionen
— angenehme Überfahrt auf modernen Mittelmeerschiffen oder Flugreise
— Autobus-Rundfahrt mit Besuch christl. Missionsstationen und Gedenkstätten. Besichtigung antiker Ausgrabungen.

Anfragen und Anmeldungen an: **CVJM - Reisedienst**
Kassel-Wilh., Eichenkreuzhaus